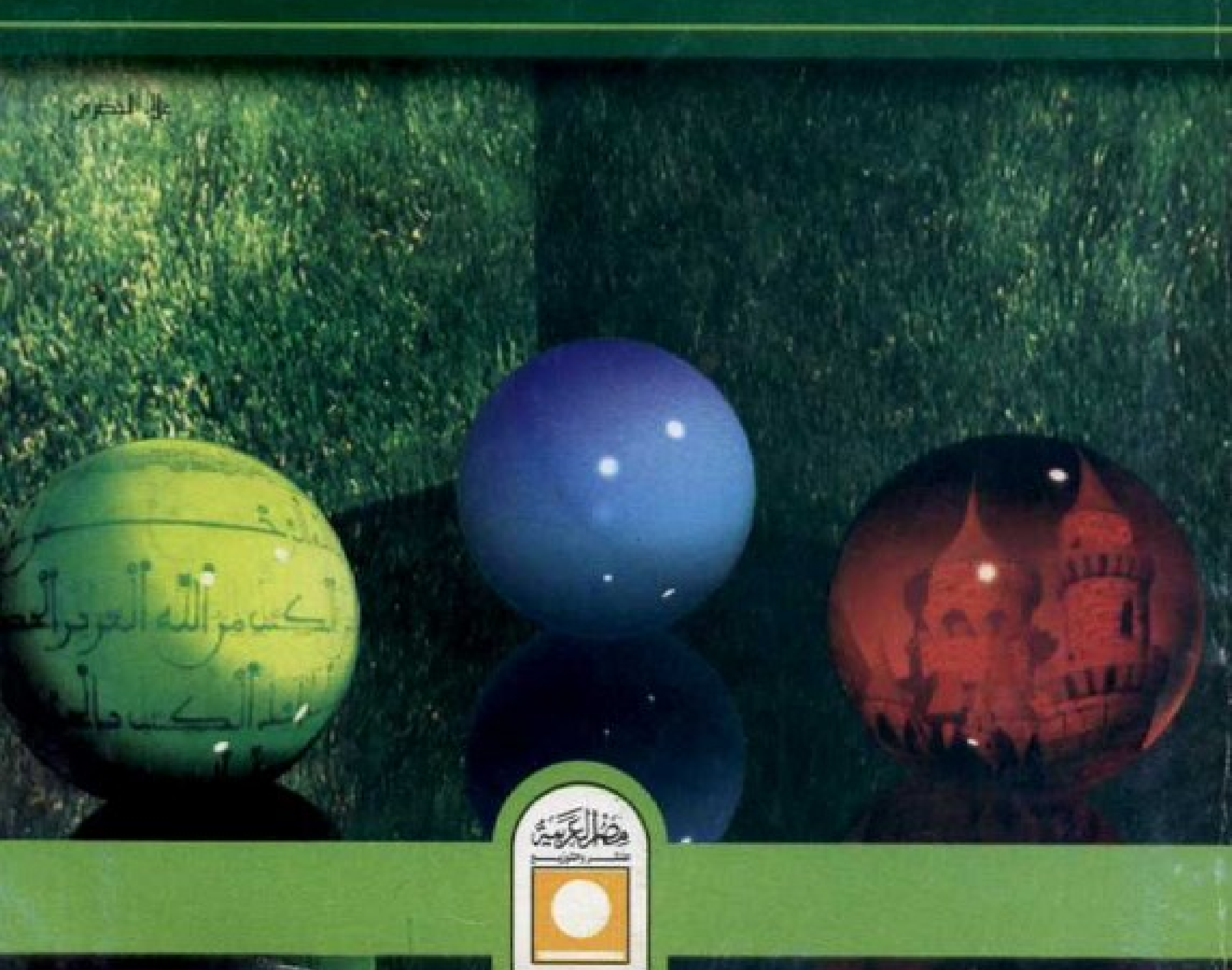
د. محمود إسماعيل

الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ



الخلافة الإسلامية

بين الفكر و التاريخ

د. محمود اسماعيل

٢٠٠٦

مصر العربية للنشر والتوزيع

العنوان : الخلافة الإسلامية بين الفكر و التاريخ

المؤلف : د. محمود إسماعيل

الطبعة : الأولى ٢٠٠٦

الناشر : **مصر العربية للنشر و التوزيع**

١٩ شارع إسلام – حمامات القبة

القاهرة – جمهورية مصر العربية

تليفون و فاكس ٢٥٦٢٢٦٨

رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥١٨٨

الترقيم الدولي : 977-5471-47-8

مقدمة

موضـــوع "الخلافـــة" عـــند الســـنة، أو "الإمامة" عند فرق المعارضـــة - المـــرجئة والمعتزلة والخوارج والشيعة، من أهم الموضـــوعات التي شغلت المسلمين طوال تاريخهم، وحتى الآن، لأنه يتعلق بالحكم ونظمه ورسومه.

ولا غرو، فقد عرض له القدماء في الفقه والفرق و "الأحكام السلطانية" والفلسفة الإسلامية، فضلاً عن أدب السياسة والتاريخ. كمـــا تـــناوله المحدثـــون والمعاصرون، من الأكاديميين وشيوخ المؤسســـات الدينـــية ومنظـــرو الأحـــزاب السياسية والمفكرون التقليديون والمؤرخون.

ومـــع ذلـــك ؛ تظـــل المسألة "ملتبسة"، والآراء حولها متعددة ومتناقضـــة، ويرجع ذلك لعدة أسباب، منها أن النصوص الدينية - القـــرآن والســـنة- لـــم تقدم تصوراً محدداً وقاطعاً بصدد القضية، فالقـــرآن الكـــريم عرض لمبدأ عام هو "الشورى" و ترك للمسلمين حـــرية اختـــيار النظام الأمثل في إطار هذا المبدأ، ولم يحدد نظاماً بعيـــنه للحكـــم. لذلك جرى "تأويل" آيات القرآن، وانتحال أحاديث نـــبوية لتبريـــر مشـــروعية التصـــورات والمفاهـــيم التي طرحها المتصارعون حول هذا النظام الأمثل، بحيث تدخلت "الإيديولوجيا" في صياغة هذا النظام الذى لم يكن مثالياً في غالب الأحيان.

منها أيضاً أن الفقهاء وكتاب الأحكام السلطانية كانوا ينتمون إلى فرق مختلفة ومتصارعة، يكفر بعضها بعضها الأخر، وتعتقد كـل مـنها أنها "الفرقة الناجية" وما عداها "بدعة وضلالة". لذلك عبـروا عن تيارات واتجاهات سياسية، تعبر بدورها عن أوضاع اقتصـادية اجتماعية، حاولوا إكسابها مشروعية دينية. وإذا كانت كـتب الأحكام السلطانية والفقه والفرق تبرر للواقع الراهن، فإن تصورات الفلاسفة والساسة عبرت عما يجب أن يكون.

لذلك كله – وغيره – وجد اتجاهان – قديماً وحديثاً – بصدد موضـوع الخلافـة أو الإمامـة، أحدهما يرى فيها "خطة دينية" والآخـر يعتبرها نظاماً زمنياً دنيوياً ليس إلا، لا علاقة له بالدين في قليل أو كثير. اعتبر أصحاب الاتجاه الأول مبحث الإمامة أو الخلافـة مما يدخل في نطاق "علم أصول الدين" ، بينما رأى فيها أصـحاب الاتجـاه الأخـر مسألة فقهية، تتعلق بالفروع، وليس بالأصول.

من هنا كانت محاولتنا هذه لمقاربة القضية، بهدف القطع فيها مـن خـلال رصد ما كتب حولها ونقده على المستوى النظري، ومقارنته بالواقع التاريخي العياني، باعتبار التاريخ يمثل المرجعية الواقعية، لا الإيديولوجيا "أو اليوتوبيا" المثاليتين.

وقـــد تميـــز هذا العمل عن سابقيه – في الدراسات الحديثة والمعاصـــرة– بتصـــديه لدراسة الموضوع عند فرق المعارضة، فضـــلاً عـــن المفهـــوم الســـني علـــى المستوى الفكري النظري والتاريخـــي علـــى الســـواء؛ الأمر الذي أفضى إلى توسيع دائرة البحث و الدرس؛ ومن ثم أعطى للأحكام موضوعيتها وحيدتها.

ودون اســـتباق لتقريـــر هذه الأحكام، ودون المصادرة على المطلوب؛ انتهت الدراسة إلى تزكية الاتجاه القائل بأن الخلافة أو الإمامـــة نظام دنيوي قح لا علاقة له بالدين البته، حيث لم تختص بخصـــائص مميـــزة عن غيرها من النظم، ولم تكن قط "أنموذجاً" موحداً جرى تطبيقه في "دار الإسلام" على اتساع المكان، و امتداد الزمان. أخيراً، أترك هذا الحكم –الذي أتوقع أن يثير حواراً– إلى قـــراء الكتاب من الدارسين والمتخصصين، عساهم أن يجدوا في مباحثه براهين وأدلة وقرائن قاطعة على مصداقيته.

والله ولى التوفيق ،،،،

محمود إسماعيل
المنصورة
٢٠/١١/٢٠٠٤

المبحث الأول

مفهوم الخلافة
في الفكر الديني المعاصر

تعـــاظم الجـــدل حول مسألة "الخلافة" قديماً وحديثاً، وصدق قول "الشهرســـتاني" بـــأن هـــذا الجدل كان يحسم بسفك الدماء، ومعلوم أن مشكلة الصراع حول الخلافة بدأت بعد وفاة الرسول "ص"، واستمرت حتى ألغاها "كمال أتاتورك" عام ١٩٢٤م.

ومع ذلك احتدم الخلاف بين المفكرين السياسيين حول ما إذا كانت خطة "الخلافة" دينية أو زمنية، وما زال الخلاف محتدماً إلى الآن. فثمة اتجاه يرى أصحابه أنها تدخل في صميم الإسلام، ومن ثم فلا مناص من إحيائها باعتبارها بديلاً ناجعاً لكل النظم المتعارف عليها؛ تلك التي اعتبروها نظماً "كافرة". وثمة اتجاه آخر يرى أصحابه ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، لا لشيء إلا لأن نظام الخلافة الإسلامية ليس من الإسلام في شيء، بل هو نظام دنيوي قح أثبت التاريخ عقمه وعدم جدواه.

لـــذلك، عولـــنا على معالجة تلك الإشكالية، وذلك باختيار نماذج ثلاثـــة لكتابات مفكرين محدثين حاولوا التعبير عن فكر الاتجاه الأول، واختـــيار ثلاثـــة نماذج تمثل الاتجاه الثاني، وذلك بعرض أطروحاتهم ومناهجهم في برهنتها، ونقد تلك الأطروحات، بما يعبر عن موقفنا من الإشكالية المثارة.

بخصوص الاتجاه الأول، تبناه "السلفيون" رغم تنوع وتعدد تياراتهم، ومع ذلك فقد اتفقوا جميعاً على أن "الخلافة" تدخل في صميم

العقيدة الإسلامية، ومن ثم كان على المسلمين العمل على إحيائها؛ حتى يكتمل إيمانهم.

تمثلت مرجعية السلفيين في فكر "ابن تيمية" و"أبو الأعلى المودودي" المنظر لمفهوم "الحاكمية الإلهية" الذي تلقفته الحركات الأصولية المعاصرة واتخذته إيديولوجية تبرر دعاويها في إحياء الخلافة الإسلامية، وإذ سبق لنا معالجة فكر ابن تيمية في مؤلف سابق(١)، نكتفي في هذا المقام بعرض لكتاب أبو الأعلى المودودي "الحكومة الإسلامية"؛ مع نقد أطروحته وتبيان ما انطوت عليه من صواب أو خطأ.

يرى المؤلف أن الإسلام ليس محض عبادات فقط، بل هو عقيدة وشـــريعة تـــنظم كل أمور الحياة(٢)؛ ومن هنا كان تكفيره لكافة النظم الســـائدة في العالم الإسلامي بعد انصرام عصر الخلفاء الراشدين وإلى الـــيوم؛ "إذ أصـــبح الإســـلام ذيلا تابعاً مسايراً لكل ضرب من الظلم السياســـي والاقتصـــادي والاجتماعي"(٣)، لذلك دعا إلى إحياء شريعة الإســـلام باعتبارها "أسلوب تفكير ووجهة نظر في الحياة بأجمعها"(٤)، تميزت عن سائر الديانات والشرائع.

كما اعتبر سائر الشرائع السائدة في زمنه نوعاً من "الجاهلية"(٥) يجب تقويضها. وتأسيساً على ذلك هاجم وندد بدعاوى الوطنية والقومية الإثنية باعتبارها "كفراً". ومن ثم لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالعمل على إحياء نظام الخلافة الذي طبق في عصر الخلفاء الراشدين، وأناط تلك المهمة بما أسماه "حزب الله"(٦).

فلـيس ثـم نظام شرعي يمكن أن يكون بديلاً "للحاكمية الإلهية"، وما عداها من نظم تدخل في إطار ما أسماه "حكم الطاغوت"(٧).

ويرى أنه مسئول عن تردي أحوال العالم الإسلامي وسقوطه فريسة للغزو الأجنبي. ولا مندوحة عن تحريره إلا بإخراج شرع الله من "القول إلى الفعل"؛ عن طريق "ثورة إسلامية" تقضي على "الفلسفات الشيطانية"، وتقيم "حدود الله وشريعته"(٨).

علـى أن إقامـة شرع الله لا يتحقق إلا في "دولة"؛ وهي – في نظـره– "دولـة عالمية" تستند إلى القوة وترغم الخصوم على اعتناق الإسـلام، أو دفـع "الجـزية"(٩)؛ إذ لا يمكـن أن تستقر أمور الحياة الإسلامية في "ظل نظم كافرة"(١٠).

والإسلام – في نظر المودودي– "دين ودولة"؛ حسب ما أسماه "نظـرية الاسـتخلاف" وفق تأويله الخاص لهذا المفهوم في القرآن الكـريم(١١). كمـا ذهـب إلى أن الرسول "ص" كان حاكما مهمته "إقرار قانون الله وشريعته" ليسود بين جماعة المسلمين ويطمح إلى "إصلاح العالم كله"(١٢).

لـذلك؛ وجـب على المسلمين تكملة إيمانهم بالعمل على تحقيق "حاكمـية الله"(١٣)؛ وذلـك بإقرار صيغة إسلامية في السياسة والحكم، وفق مبدأي "العبودية لله" و"الكفر بالطاغوت"(١٤).

ولأن الحاكم "خليفة الله في الأرض" وجب أن تكون طاعته ملزمة، طالما عمل على تحقيق "نظرية الاستخلاف"؛ التي تهدف إلى

"عمران الكون"[١٥]. عندئذ تصبح الخلافة "إلهية"، برغم دعوته لاختيار الخليفة وفق مبدأ "الشورى"[١٦].

كما يرى أن القرآن الكريم انطوى على تشريعات تتعلق بكافة أمور الحياة في المجتمع الإسلامي، وتعالج موقفه إزاء العالم الخارجي، ضاربا أمثلة عديدة عن القضايا الخاصة بالقصاص والاقتصاد والاجتماع والسياسة الداخلية والخارجية. كما ألح على مفهوم "الجهاد" باعتباره حجر الزاوية في تطبيق تلك التشريعات[١٧].

أما الأمور المستحدثة نتيجة المتغيرات، فيجب "الاجتهاد" بصددها؛ عندئذ يصبح الاجتهاد الصحيح بمنزلة "القانون"[١٨]. ويحمد له فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، حين قال بمشروعية المصالح المرسلة والاستحسان فضلاً عن القياس[١٩]؛ مخالفاً بذلك معظم السلفيين. يحمد له أيضاً إجازة الثورة على الحاكم الظالم وإقرار حرية المعتقد وحرية التعبير، وصيانة الإنسان في حياته وماله وعرضه[٢٠].

أما أنموذجه المستهدف، فيكمن في عصر الرسول "ص" والخلفاء الراشـــدين[٢١]؛ حـــيث تحقق خلاله مفهوم "القومية الإسلامية" المغاير للمفاهيم الليبرالية عن الوطنية والقومية المؤسسة على "العنصرية"[٢٢].

لذلك؛ ألح على رفض الاقتباس من الغرب، لأن نظمه أبعد ما تكون عن تحقيق العدالة الاجتماعية، تلك التي تنفرد بتحقيقها الشريعة الإسلامية[٢٣]. ولعل ذلك كان سبب تحامله المقذع على النظامين الرأسمالي والاشتراكي، سواء بسواء[٢٤].

واختص المودودي عصر الرسول والخلفاء الراشدين بدراسة مفصلة؛ بهدف إثبات صلاحية مفهوم "الخلافة"؛ حيث طبق بالفعل وحقق أهدافه الإيجابية التي تفوق إنجازات النظم الغربية الليبرالية المعاصرة(٢٥).

عندنا أن المودودي تفرد في طرحه السلفي بإقراره مبدأ الاجتهاد وتوسيع دائرته، كذا إقرار حقوق الإنسان العامة في المعتقد والتعبير، وصيانة النفس والمال والعرض. ومع ذلك نرى أنه اعتسف تأويل القرآن والحديث ليساير أفكاره. كما أنه نظر إلى العصر الراشدي نظرة مثالية، وسكت عن الكثير من "المسكوت عنه". هذا فضلاً عن رؤيته القاصرة بصدد فهم ماجريات الواقع في العالم الإسلامي والغرب.

وبخصوص أفكاره المتطرفة عن "الحاكمية" و"التكفير" و"الطواغيت" و"حزب الله" و"حزب الشيطان" ...الخ من الاصطلاحات التي أخذتها عنه الحركات الأصولية المتطرفة المعاصرة، نلاحظ أنها كانت مرتبطة بمعطيات مجتمع الهند في زمنه، واضطهاد المسلمين من قبل "الهندوس" والإنجليز؛ ولذلك ليس هناك ما يبررها بصدد واقع أقطار العالم الإسلامي المغاير.

وإذ اتخذ من عصر الرسول "ص" والخلفاء الراشدين أنموذجا يمكن إحياؤه، فقد فاته ضآلة وبساطة النظم المتبعة في عصر الرسول "ص"، كذا اعتمادها -في الغالب- على "الوحي" في التشريع، وعلى

"التجـــريب" في الممارسة، بحيث يستحيل إحياء هذه التجربة كأنموذج يحـــتذي به في العصر الحديث. وحسبنا أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قـــد قتلوا، فضلاً عن اختلاف سياسات كل من الخلفاء الأربعة، حسب تطـــور الواقـــع التاريخي. ناهيك عن اختصاص "قريش" بالخلافة، بما يتعارض مع جوهر الإسلام.

لـــذلك؛ نـــرى أن اتخـــاذه "أنموذجاً" يمكن إحياؤه، ينطوي على اعتساف، فضلاً عن أن "التاريخ لا يعيد نفسه".

نـــرى أخيـــراً؛ خطـــأ حكمه عن العصور الإسلامية اللاحقة، إذ اعتبرها "لا إسلامية"، بينما كانت هي عصور تكوين "دار الإسلام" أو الدولة الإسلامية العالمية، فضلاً عن كون العصر العباسي يمثل أزهى عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

ومع ذلك، لا ننكر أن أفكاره أثمرت بالفعل في تكوين دولة "باكستان" الحديثة التي كان هو أول من دعا إلى تأسيسها.

أما عن الأنموذج التالي المعبر عن الاتجاه القائل بقدسية الخلافة الإســـلامية، فيمـــثله الدكـــتور "محمـــد ضياء الدين الريس" في كتابه "النظريات السياسية الإسلامية".

ومعلوم أن هذا الكتاب كان رداً على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ "علي عبد الرازق" الذي ذهب فيه إلى أن "الخلافة" نظام لا علاقة له بالإسلام، إنما كان نظاماً "دنيوياً" "زمنياً" لا دينياً.

اعتبـــر الدكــتور الريس هذا الكتاب ضمن "الآراء الهدامة ضد الإسلام"(٢٦). كما اعتبر كتابه –هو– دراسة علمية موضوعية أحاطت بالجانــب النظـــري والواقع التاريخي(٢٧)؛ وهو ما نرفضه تماماً نظراً لانحيازه الكامل لأطروحة السلفيين عن الخلافة الإسلامية.

يرى المؤلف أن حكومة الرسول "ص" أنموذج للقدوة والقياس(٢٨)؛ برغم حكمه بأن العصر والتجربة كانا خلواً من أية نظريات أو مؤسسات في الحكم(٢٩).

ويــذهب إلـــى أن النظام "كان سياسياً دينياً"؛ لأن الإسلام – في نظـــره– "دين ودنيا"؛ حيث جمع بين الحياة الروحية والمادية في وحدة لا تنفصم(٣٠).

كمـــا يشيد – شأنه شأن السلفيين عموماً– بعصر الخلفاء الراشدين؛ زاعمـــاً أنـــه شهد بواكير النظم الإسلامية الحقيقية، فضلاً عن نشأة الفكر السياسي عند الفرق الإسلامية في صورة نظريات(٣١).

وعندنا، أن هذا الحكم مبالغ فيه، فما جرى من تأسيس بواكير النظم كان اقتباساً عن نظم الفرس والروم، كما أن الفرق الإسلامية لم تضع نظرياتها السياسية إلا في العصر العباسي. ناهيك عن أن فكر فرق المعارضة كان محاصراً ومضطهداً، لم يؤخذ به إلا في عصور تالية، كالعصر البويهي والعصر الفاطمي.

يعود المؤلف إلى كتب "الأحكام السلطانية"؛ متخذاً من محتواها دليلاً على تكامل النظم الإسلامية[٣٢]؛ متجاهلاً كون هذه الكتب دون فيها ما يبرر سياسات الأمر الواقع.

كمـا يعتبـر مباحث "الإمامة" في علم الكلام مرجعية لنظريات إسـلامية صرفة[٣٣]؛ دون تمييز بين رؤى المعتزلة ورؤى خصومهم الأشعرية.

إذ كان فكر المعتزلة – طوال العصر العباسي الثاني– معبراً عن سياسـات معظـم قوى المعارضة المحاصرة والمضطهدة، بينما برر الأشـاعرة – فقهاء السلطان – للنظم القائمة المستبدة، بدءا بالأشعري وانتهاء بالغزالي.

يقـول المؤلـف بمفهوم "وجوب الإمامة" كجزء من العقيدة[٣٤]؛ وهـو أمر اختص به الشيعة فقط. كما يقول بمشروعيته نظام الخلافة فـي العصر الراشدي، وما تلاه؛ مدللاً على ذلك "بالإجماع" و"البيعة"، وهو يعلم أن الإجماع لم يتحقق البته – حتى خلال العصر الراشدي– كمـا كانت البيعة في العصر الأموي وما تلاه تؤخذ بطريقة "الترغيب والتهديد"[٣٥]؛ وهو أمر يفت في مشروعيتها. كما كان نظام "الوراثة" – الذي يجافي مبدأ الشورى الإسلامي– هو السائد طوال العصور التالية للعصر الراشدي.

ولكـــونه مـــؤرخا -يدرك ذلك ويعلمه- فقد تجاهل تلك العصور الطويلة، ليتحدث عن العصر العثماني - البغيض- باعتباره "يمثل قوة الإسلام ووحدة أكثرية المسلمين"(٣٦).

ولما سقطت الخلافة نهائياً سنة ١٩٢٤م على يد "أتاتورك"، نرى المؤلــف يدعـــو المسلمين إلى وجوب إحيائها، باعتبار ذلك من صميم الإيمـــان، فضــــلاً عـــن كـــونه حفاظاً على تراث المسلمين في الفكر السياســـي الـــذي يحكـــم عليه -بإطلاق- بإقراره مبدأ "العقد السياسي الحقيقـــي" الـــذي يسجل -في نظره- سبقا إسلامياً على النظم الغربية الليبـــرالية(٣٧). وقـــد بلغ الشطط في الغلو حين جعل من كتب "الأحكام الســـلطانية" مـــرجعية لديموقراطية إسلامية(٣٨) تتجاوز الديموقراطية الحديـــثة، مـــتجاهلاً كـــون معظمها مبررة لحكومات "المتغلبين" الذين خـــرجوا على تقاليد الخلافة نفسها، والأنكى اخذه بمفهوم "الشوكة" عند ابن تيمية، أو "العصبية" عند ابن خلدون كشرط لقيام الخلافة(٣٩)، وهو ما يتعارض مع مبدأ الشورى شكلاً وموضوعاً.

وضرب عرض الحائط بموقف الأمة حين قال بأنه "يكفي وجود شخص واحد يعقد البيعة للإمام"(٤٠)؛ متجاهلاً مبدأ "الإجماع".

بـــل بـــرر "ولاية العهد"(٤١)؛ شأنه في ذلك شأن فقهاء السلطان. والأدهى قوله "بعدم ضرورة الاختيار"(٤٢). فهل هذا هو مفهوم الإسلام عن الخلافة؟

أمـــا مـــا كتـــبه – بعـــد ذلك – عن الخطط الخاصة بالمناصب كالإمـــارة والـــوزارة والقضـــاء ٠٠الخ فقد أسبغ عليها الطابع الديني بالمـــثل. والأغـــرب أن يـــرجع إلى مصادر مختلفة تعبر عن مذاهب مخـــتلفة –بل أفضت إلى صراعات دموية – لينسج من خيوطها "ثوباً" فضفاضـــاً عن مفهوم الحكم في الإسلام[٤٤]؛ بما يتعارض مع الادعاء بالحياد والموضوعية في مقاربة موضوع الدراسة.

أمـــا عـــن الخلفاء الجائرين، فقد أرجأ أمرهم إلى "مسئوليتهم أمام الله"[٤٥]؛ وينتهي إلى حكم نهائي عن "الخلافة" فحواه أنها "نوموقراطية" أي أنها "حكومة قانون"[٤٦].!! سبقت أوربا إلى الأخذ بالديموقراطية[٤٧]، لتصيغ " نظاماً فريداً خاصاً بالإسلام"[٤٨].

خلاصة القول، أن ما طرحه المؤرخ المفكر بصدد موضوع الخلافة الإسلامية محض أفكار خاطئة و"توليفات" لا أصل لها في الواقع العملي، ولا على الصعيد النظري. إن ما قدمه محض أحكام تبريرية تفتقر إلى المصداقية، وتستهدف مقاصد غير معرفية، ابتغاء الشهرة على حساب اجتهاد الشيخ علي عبد الرازق. ولا غرو، فقد تباهي بما قدمه له وجهاء الساسة وشيوخ الأزهر من "أوسمة" تشهد على "عبقرية" مزعومة.

أما الأنموذج الثالث؛ فيمثله "د. محمد فتحي عثمان" في كتابه "من أصول الفكر السياسي الإسلامي"؛ الذي عول فيه على الواقع التاريخي

بصدد مسألة الخلافة. أما الجانب النظري "الشاحب" فقد استمده من كتب الأحكام السلطانية السنية ليس إلا.

فعلى نهج السلفيين، اعتبر المؤلف تجربة حكومة الرسول "ص" في المدينة أنموذجاً يجب على المسلمين إحياؤه. إذ توفر لتلك الحكومة "الأرض" و"الأمة"، أما الأرض فبدأت بالمدينة ثم امتدت لتشمل شبه جزيرة العرب، بينما مثل الأمة أصناف شتى من المسلمين وغير المسلمين من العرب وغير العرب(٤٩). ثم يناقض نفسه حين ذهب إلى أن "العقيدة" جمعت بين تلك العناصر المتعددة، فدولة الرسول "ص" "دولة عقيدة إيديولوجية ترتبط بالإسلام"(٥٠). ولا ندري سبب إقحام لفظة "إيديولوجية" في هذا التعريف. أما "دستور" الدولة فقد تمثل في "الصحيفة" التي أصدرها الرسول "ص" بعد هجرته إلى المدينة؛ التي اعتبرها "الوثيقة التأسيسية" للدولة الإسلامية الأولى"، والتي استمدها الرسول "ص" من القرآن ومن سنته(٥١).

ومعلـــوم أن "الصحيفة" كانت تحديداً للعلاقات بين سكان المدينة، لكـــن مـــن المعلوم أيضاً أن الرسول "ص" سواء في تشريعاته أو في سياســـته العملية عدل عن الكثير من الأحكام حسب معطيات الظروف ومتغيـــراتها، كمـــا هو الحال – مثلاً – بالنسبة لسياسة "المؤاخاة" بين المهاجـــرين والأنصـــار، أو الموقف من مسألة "الأسرى"؛ حيث نزل الوحـــي بأحكام أخرى. كذا بالنسبة لعلاقته مع جماعات اليهود، حيث عامـــل بعضها وفق شروط مغايرة لتلك التي اتبعها مع البعض الأخر.

ونفس الحكم ينسحب على موقفه من مسألة الفيئ والغنيمة، بحيث يمكن الجزم بأن "الوحي" نفسه وضع اعتبارا للمعطيات المتغيرة.

وفي عرض المؤلف لأحداث اجتماع "السقيفة" بعد وفاة الرسول "ص" عرض وقائع غير ذات مغزى بالنسبة لموضوع الخلافة، وسكت عن أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، لا لشيء إلا لتعارضها مع أطروحته. عول على نهج تبريري في اختيار أبى بكر لعمر فحواه "قطع الطريق على احتمالات الفتنة"(٥٢). كذا في دعواه عن اختيار "عثمان" بأنه كان تطبيقاً لمبدأ الشورى(٥٣)؛ متجاهلاً حقيقة ما جرى بصدد هذا الاختيار من "مناورات" سياسية قصد من ورائها تنحية علي بن أبي طالب الذي قال عنه عمر "والله لو وليها الأجلح لحمل الناس على الجادة"!!

وبرر الاختلاف في طريقة تولي الخلفاء الراشدين الأربعة، باعتباره "محل اجتهاد"(٥٤).

فـــي حين اعترف بان تولية "معاوية" جاءت نتيجة قوة عصبية. وعندنا أن تولية الخلفاء الراشدين أنفسهم تمت نتيجة قوة عصبية قريش وبأسها.

ويســـتطرد المؤلف في التعويل على نهجه التبريري، حين برر تحويل الخلافة إلى "ملك عضوض" طوال العصر الأموي "بالخوف من افتـــراق الكلمة (٥٥). بل امتدح كافة خلفاء بني أمية لأنهم -في نظره- "كانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه"، ولم يتورع عن ذكر روايات

– منحولة– عن إشادة الرسول "ص" ببني أمية، و أخرى عن ابن كثير وابن العربي وغيرهم "لفضائل بني أمية"(٥٦).

ولنا أن نتساءل: هل كانت "الخلافة" –نظراً وعملاً– تجرى على نسق واحد خلال عصر صدر الإسلام؟ إذا كانت الإجابة بالنفي، فما هو النموذج الذي دعا المؤلف إلى إحيائه؟.

أما عن الخلافة في العصر العباسي، فقد سكت المؤلف عنها تماماً، ربما لاستحالة تطبيق منهجه التبريري، فيما نرى.

وبخصوص الجانب النظري بصدد مسألة "الخلافة" عول المؤلف على كتب الأحكام السلطانية السنية ، ساكتاً عن مصادر قوى المعارضة.

والأنكى زعمه أن مؤلفي تلك الكتب كانوا من الفقهاء الأجلاء الذين صاغوا الأحكام والشروط "على هدى شريعة الله وبالإفادة من عبر التاريخ"(٥٧). وتلك – لعمري– فرية أبخس من أن نناقشها، ونكتفي بالتساؤل: هل كان هؤلاء الفقهاء أتقياء حين جوزوا مشروعية حكم "المتغلب" الجائر، وحين ألزموا الرعية بوجوب طاعته؟ وحين حظروا عليهم حتى مجرد نصحه وإرشاده؟

أما عما زعمه عن "عبرة التاريخ"، فبغض النظر عن "هولامية" العبارة، أفلا يعرف المؤلف انتماء هؤلاء الفقهاء جميعاً إلى المذهب الأشعري الذي "كفر" سائر قوي المعارضة وشكك حتى في أنساب من أسس منهم دولاً طبقت مبادئ الإسلام في العدالة الاجتماعية ؟

أما عن مسألة وجوب الخلافة؛ فقد عول على مرجعية أشعرية أو سلفية، إذ لجأ إلى كتابات الغزالي وابن تيمية ورشيد رضا يستمد منها ما يرجح دعواه في أن "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها"[٥٨]. ولم يفته تكفير الشيعة والتنديد بمفهومهم عن "الإمامة"، مردداً أراجيف فقهاء الأشعرية، من أمثال ابن خلدون[٥٩]. كما نقــل عــن المــاوردي – الأشعري – شروط الخلافة التي تنص على "النسب القرشي"[٦٠]؛ ونقل عن ابن خلدون – الأشعري أيضاً – ضرورة اشتراط العصبية[٦١].

والســؤال هو: ألا يتعارض ذلك مع جوهر الإسلام بعامة ومبدأ الشورى خاصة؟

ويمضـــي المؤلــف قدما في تأكيد دعواه عن إحياء الخلافة ناقلاً أفكـــار ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية"[٦٢] ، وهي –في نظرنا– ذات سمة مثالية، كذا أفكار الغزالي –برغم تناقضها مع أراء ابن تيمية تمامـــاً – والتـــي حمل فيها على المعتزلة والشيعة خصوصاً في كتابه "فضائح الباطنية"[٦٣] الذي فنده "علي بن الوليد" في كتابه "دامغ الباطل وحتف المناضل".

والأنكـــى أخـــذه بـــرأي "الماوردي" في "الشورى" ليحددها "فيما يجـــوز الاجتهاد فيه مع مراعاة الشروط الشرعية"[٦٤]. ومع ذلك يحكم بأن "الإسلام سبق الغرب إلى نظرية العقد الاجتماعي"[٦٥].

خلاصـــة القــول؛ أن أطروحة السلفيين عن مفهوم الخلافة تتسم بالانـــتقاء والانحـــياز المرجعي والهشاشة المنهجية والقصور المعرفي والمنطق التبريري.

أما الاتجاه الثاني الذي يرى في الخلافة نظاماً زمنياً دنيوياً ويدعو إلى فصل الدين عن الدولة إيديولوجياً، فنمثل له بثلاثة مفكرين معاصرين، هم الشيخ على عبد الرازق والشيخ خليل عبد الكريم والأستاذ جمال البنا.

كتب الشيخ على عبد الرازق كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي أثار ضجة كبرى، ارتبط فيها السياسي بالديني، وانتهت بمحاكمته من قبل الأزهر وعزله من وظيفته كقاض شرعي.

ويحمد للرجل جرأته وجدة رأيه وصراحته التي "لا تشوبها مواربة"[٦٦]؛ في المبحث الأول من الكتاب وعنوانه "الخلافة والإسلام"، عرض المؤلف حجج الاتجاه السلفي مفنداً إياها، مخطئاً القول بأن الخليفة هو "خليفة الله على الأرض"، ومن ثم فسلطته مطلقة في أمور الدين والدنيا[٦٧].

ويحمد له اعترافه بأنه ليس أول من فند هذا الزعم، إذ سبقه الفقيه "الكاساني" وبعض رجالات المعتزلة الذين قالوا أن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة[٦٨]. ويؤكد المؤلف صدق هذا الاتجاه على أساس أن موضوع "الخلافة" لم يرد بصدده نص لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية[٦٩].

كما أن مبدأ "الإجماع" لم يتحقق طوال عصور التاريخ الإسلامي[٧٠]؛ بل كانت تولية الخلفاء حتى في عصور الخلفاء الراشدين تجري وفق قانون القوة والغلبة، لا الشورى[٧١] والاختيار، وكان الفقهاء الموالون للخلفاء يضفون على حكمهم شرعية زائفة[٧٢].

وإذا كنا نوافقه الرأي في ذلك، إلا أننا نختلف مع مقولته عن إحجام الفقهاء عن الكتابة في علم "السياسة" بإطلاق. إذ وقفنا على كتابات ضافية – منها على سبيل المثال كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة – صادرها فقهاء السلطة وشككوا في علم أصحابها[٧٣].

نوافقه الرأي أيضاً في عدم مشروعية "البيعة"، نظراً لانعدام مبدأ "الإجماع" من ناحية، وأخذ البيعة من "أهل الحل والعقد" إما بالترغيب أو التهديد من ناحية أخرى.

فنظام الخلافة – في نظره – شكل من أشكال الحكم الدنيوي لا علاقة له بالدين، شأنه في ذلك شأن نظم أخرى متعددة شهدها العالم الإسلامي على امتداد تاريخه الطويل[٧٤]. وضرب عدة أمثلة لتلك النظم التي اعتبرها – هي ونظام الخلافة نفسه – نظماً استبدادية أساءت إلى الإسلام والمسلمين[٧٥]؛ وهو حكم صحيح تاريخياً فيما نرى.

في المبحث الثاني وعنوانه "نظام الحكم في عصر النبوة"، حاول إثبات أن هذا النظام لم يتبلور في صيغة مميزة، ولم تتكامل مؤسساته ولم تحدد سلطات القائمين عليه ولا حتى اختصاصاتهم[٧٦]. وما اتضح بصدده من معلومات يشي بأنه قريب الشبه بالنظم الملكية التقليدية[٧٧]،

وألح على عدم وجود نظام مؤسسي للقضاء، واعتبر "الجهاد" عملاً سياسياً لأن الدعوة للإسلام لا تعتمد القهر، بل الإقناع والموعظة الحسنة، فلا إكراه في الدين(٧٨).

لذلك – وغيره – حكم بأن مهمة الرسول "ص" كحاكم لا علاقة لها بكونه نبياً مرسلاً، ومن ثم فنظام الخلافة ليس جزءاً من العقيدة(٧٩)؛ إذ لم توجد في دولة المدينة أركان ثابتة ونواميس مستقرة، كما هو شأن النظم المعروفة(٨٠). لذلك، فإن ما قام به الرسول "ص" من سياسات كانت تعتمد على الوحي، أو حسب فطرته السليمة وأخلاقياته الفاضلة(٨١)، لكنه مع ذلك يناقض نفسه حين ينص على أن "ولاية الرسول "ص" كانت ولاية روحية"(٨٢). ويسترسل في ذكر أحاديث نبوية تدلل على أن الرسول"ص" رفض تشبيهه بالملوك، وأن رسالته ليست إلا "البلاغ "(٨٣).

في المبحث الثالث، وعنوانه "الخلافة والحكومة في التاريخ"، يذهب إلى أن الدين كان بمثابة "الرابطة" التي جمعت بين شعوب شتى، بما ينفي الزعم بوجود "وحدة سياسية في عهد الرسول "ص"(٨٤).

وبوفاته، ظهر الخلاف بين الصحابة، واندلعت حركة المرتدين لأنه لم يعين من يخلفه في الحكم(٨٥)، منددا بما أثير حول اختيار أبا بكر أو علي(٨٦)؛ باعتبارها روايات مختلقة. وأن ما يتعلق بأمور الحكم من بعده يدخل في إطار السياسة، دون أدنى صلة بالعقيدة(٨٧)؛ لذلك كانت الخلافة خلال عصر الراشدين بمثابة "حكومة مدنية دنيوية"(٨٨).

وما جرى من حروب داخلية –الردة– وخارجية "كانت حروباً سياسية قحة"[٨٩]. أما عن إعطاء الفقهاء "الخلافة" مسوحا دينياً، فكان توجها من لدن الحكام لإعطاء حكمهم مشروعية دينية[٩٠]. لذلك جرى بحث موضوع الخلافة فقهياً في إطار الدين ،لا السياسة[٩١]. وما قام به الفقهاء من تأصيل لنظام الخلافة ورسومه ومؤسساته "لا شأن له بالدين وإنما كان الأمر فيه يرجع إلى العقل والتجريب"[٩٢].

وكان من الممكن أن يجد الشيخ علي عبد الرازق دعماً لأطروحته – التي نأخذ بها – لو أنه درس عصور التاريخ الإسلامي التالية، وهو مالم يقدم عليه، ربما من قبيل عدم الإحاطة بالتاريخ الإسلامي. كذا إهمال دراسة موضوع "الإمامة" عند فرق المعارضة، بما تنطوي عليه من معلومات ضافية وكافية لتعرية وجهة نظر خصومه.

ويبدو أنه اكتفى بما قدم عن عصر الرسول "ص" والخلفاء الراشدين نظراً لاستدلال هؤلاء الخصوم بهذين العصرين على دعواهم في "إحياء الخلافة" وتعويل "السلفيين" عموماً على هذين العصرين "كأنموذج" تصدي لهدمه.

وقد اعترف في مقدمة كتابه بهذا القصور المعرفي ووعد باستيفائه مستقبلاً، لكن نجاح خصومه – الملك فؤاد والأزهر خصوصاً– في النيل منه حال دون تحقيق طلبته. ومهما كان الأمر، فالثابت أن الكتاب كان من أسباب إفساد دعوة الأزهر لتقليد الملك فؤاد

الخلافة، وأنه مثل ريادة جسورة في اقتحام موضوع شائك بالغ الحساسية[٩٣]؛ حيث اعتبر فيما بعد مرجعية أساسية للاتجاه المعادي للدولة الثيوقراطية.

في مقدمة أصحاب هذا الاتجاه يقف المرحوم الشيخ "خليل عبد الكريم"[٩٤] صاحب كتاب "نعم لتطبيق الشريعة.. لا للحكم" حيث تأثر بأفكار سلفه الرائد. إذ ندد بمفهوم "الدولة الثيوقراطية" وادعاءات الداعين إلى "الحاكمية الإلهية"[٩٥] باعتبارهم- في نظره- ليسوا غيورين على الإسلام بقدر طموحهم لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية، فضلاً عن كونهم "أداة" في أيدي قوى خارجية عربية وأجنبية[٩٦].

كما اتهمهم بالقصور المعرفي حتى في مجال العلوم الدينية، خصوصاً فيما يتعلق بأسباب نزول آيات القرآن الكريم، وبالذات بالنسبة للآيات الخاصة بالقضاء والتي أولوها لتتعلق بالحكم، مثل الآية " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " ومثيلاتها.

والحق أن الرجل قدم بصددها اجتهاداً موفقاً، حيث أثبت تعلقها باليهود والنصارى، وليس المسلمين، كما أثبت أن القضاء -الحكم- سبب نزولها[٩٨]. وأن جهل السلفيين بأسباب نزولها كان من وراء ظهور مفهوم "الحاكمية"، بما يعني اتهامهم "بتحريف الكلم عن مواضعه"[٩٩]. كما يحمد له أيضاً إثبات أن مفهوم "الحكم" في القرآن وعند الصحابة عبر عنه بكلمة "الأمر"، كما هو الحال بالنسبة للآية

الكريمة "وشاورهم في الأمر"، "وأمرهم شورى بينهم"، وقول أبى بكر بعد توليه الخلافة "وليت هذا الأمر".

وأرجع مفهوم "الحاكمية الإلهية" الخاطئ إلى "المودودي" الذي لا يجيد اللغة العربية فضلاً عن ضآلة معارفه بالعلوم الدينية، خصوصاً علوم القرآن(١٠٠).

كذا إلى " سيد قطب " الذي تصدى – دون روية – لتنظير هذا المفهوم الخاطئ إبان أزمة حلت به وبجماعة "الإخوان المسلمين".

والأنكى إضافته مفهوم "التكفير" الذي يتناقض مع جوهر الإسلام(١٠١). بل أنه اتهم "حسن الهضيبي" –مرشد جماعة الإخوان– موافقته على هذا التأويل الخاطئ لتحقيق أهداف الجماعة في إقامة دولة تيوقراطية(١٠٢). وفي نفس السياق يأخذ على "عبد القادر عودة" – فقيه الجماعة– موقفه من مفهوم "الشورى"، حيث أفتى "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، أي أن مفهوم الخلافة، وإن لم يكن واجباً شرعياً، فإن ضرورة إحيائها تعطيها المشروعية(١٠٣).

وللمؤلف أيضاً اجتهاد بصدد مسألة "الحدود" وتطبيقاتها، حيث أجل التطبيق ريثما يتم تأسيس مجتمع إسلامي كامل، بل يمكن تعطليها إبان الأزمات، مستشهداً بسياسة عمر في إلغاء حد السرقة في عام "الرمادة"(١٠٤). وذهب إلى أن تطبيق الحدود ليس غاية في حد ذاته؛ بقدر ما يحققه من "مقاصد الشريعة"(١٠٥). بل أن تطبيق الشريعة لا يمكن أن يتم دون وضع الأحوال الاقتصادية والاجتماعية وغيرها في

الاعتبار[١٠٦]؛ ضارباً في ذلك أمثلة دالة من عصر الرسول"ص"؛ مستشهداً بقوله "ادرءوا الحدود ما استطعتم عن المسلمين؛ فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله. فإن الإمام لئن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة".

وبخصوص مسألة "القضاء" وربطها بالمذاهب الفقهية، أكد أن الخلاف في أحكامها بين وعريض[١٠٧]. وأكد على أن تطبيق الشريعة مرتهن بضرورة اتساع مدارك المعرفة لدى الفقهاء من ناحية، ووعي الأمة بمقاصدها من جهة أخرى[١٠٨].

وأعطى أمثلة كثيرة على جهل الفقهاء بالتاريخ الإسلامي والمذاهب الفقهية؛ خصوصاً "فقهاء السلطة"[١٠٩] المبررين لمظالم الحكام والغافلين عن مصالح الرعية[١١٠]. كما استعرض بعض وقائع التاريخ الإسلامي ليثبت أن القضاء في الغالب الأعم اقتصر على قضايا الأحوال الشخصية، أما الشق الجنائي فكان بيد الحكام الذين حكموا بالأهواء، لا بأحكام الشريعة[١١١]. بل أن وظائف القضاء كثيرا ما نيطت بجهلة الفقهاء طالما قدموا الرشاوى للسلطة من أجل توليها[١١٢].

ويختتم المؤلف كتابه بأن صورة الإسلام الحقيقي جرى تشويهها سواء من قبل الاستشراق، أو من لدن الفقهاء الذين شغلوا بالخوض في السفا سف والقشور وتنكروا للقضايا الأساسية، استجابة لإغراءات الحكام[١١٣].

خلاصة القول، بأن العمل إنجاز كبير ينم عن استنارة وجسارة في آن، وأن مؤلفه أخرس الخصوم، نظرا لاعتماده أساساً على مرجعية أصولية، فاطلع على أمهات المصادر وقرأها بوعي واستنارة؛ ليقف على حقائق جوهرية تنم عن إبداع وابتكار، خصوصاً في مجال "المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه".

هذا فضلاً عن رؤية مستنيرة للواقع العربي والإسلامي المعاصر، من خلال متابعات دؤوبة ومخلصة بماجريات الأمور، خصوصاً بعد تعاظم المد الأصولي الذي تصدى المؤلف لمناقشة أطروحاته ودحضها بالعلم والمعرفة.

أما عن الأنموذج الثالث والأخير، فمثله الأستاذ "جمال البنا" في كتابه الهام "الإسلام دين وأمه وليس ديناً ودولة". والمؤلف يمتاز بطول باع وغزارة اطلاع، ليس فقط في العلوم الدينية، بل في كثير من علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. ولا غرو، فهو مجتهد من طراز فريد تتسم أعماله بالإبداع والابتكار؛ خصوصاً في الموضوعات ذات الطابع "الإشكالي". إذ امتلك شجاعة العالم النزيه والغيور على الإسلام – عقيدة وشريعة، تراثنا وحضارة – كما امتلك ملكة النقد الموضوعي البناء، متصدياً "لهدم الهدم" بهدف تحرير الإسلام من إسار رؤى عصر الانحطاط. هذا فضلاً عن توفيقاته في "تجديد" الكثير من علوم الدين، وتقديم الإسلام في نقائه الأول، إسلام قادر على مواجهة قضايا العصر وتقديم حلول ناجعة بصددها.

في كتابه – سالف الذكر – يقدم المؤلف مصداقية ما ذهبنا إليه؛ إذ ألح على أن مقاربة مسألة "الحكم" تقتضي ضرورة توسيع "المرجعية"، فلا تقتصر – كما ذهب معظم الدارسين – على كتب الأحكام السلطانية وكتابات المؤرخين التقليديين، بل تخوض في معرفة التجارب الإنسانية والنظريات والمذاهب السياسية والاجتماعية(١١٤).

استهل الأستاذ جمال البنا دراسته بطرح مقولة صحيحة جوهرية فحواها؛ أن "السلطة تفسد العقيدة، وأن هذا الإفساد كامن في طبيعة السلطة، ولا يمكن أبداً أن تتحرر منه"(١١٥).

وفي البحث الأول، حاول برهنة مقولته تلك من خلال دحض دعاوى فقهاء السلطة عن "الدولة التيوقراطية" استرشادا بحكومة الرسول"ص" والخلفاء الراشدين. وفي هذا الصدد، شارك الشيخ علي عبد الرازق الرأي في أن حكومة الرسول "ص" برغم احتوائها بعض مقومات الدولة "إلا أنها تجردت من وظائف أخرى حيوية"(١١٦). كما أنها كانت قصيرة العمر – ظلت عشر سنوات – بحيث لم تتكامل خلالها صفة "الدولة".

كما أن العصر الراشدي لم يمتد إلى أكثر من خمسة عشر عاماً، كانت حافلة بالأزمات وسفك الدماء. لذلك يرى –متفرداً في ذلك – أن الخلافة الحقيقية انتهت واختفت تماماً بعد اغتيال عمر بن الخطاب.

وباستثناء محاولة علي ابن أبي طالب إحيائها وفشله، فإن الحكم في العالم الإسلامي تحول "إلى ملك عضوض".

وفي كل الأحوال – حتى في عصر الرسول"ص" – انتفى وجود الدولة الدينية، إذ كان الإسلام قائماً خلال "الطور المكي" بدون وجود دولة [١١٧]. من هنا يلح على اعتبار هذا الطور "الأصل والأساس" في تاريخ الإسلام[١١٨].

ويرى في الإسلام دعوة سلم، وفي دعوته التي جرت بالحكمة والموعظة الحسنة – لا بالقهر والجبروت – انحياز للأمة، لا للحكم والسلطة؛ مدللا على ذلك بورود مصطلح "الأمة" – لا الدولة – في القرآن عشرات المرات[١١٩].

كما شارك – خليل عبد الكريم– الرأي في أن ورود مصطلح "الحكم" في القرآن يرمز إلى القضاء، لا السياسة"[١٢٠]. ويرى أن لفظة "الملوك" في القرآن ترتبط بالقهر والظلم والطغيان[١٢١].

وينفي على القائلين بإحياء "دولة المدينة" طموحهم؛ ذلك أن هذا الأنموذج غير قابل للتكرار[١٢٢]. ويشارك على عبد الرازق الرأي في أن هذه الدولة لم تتكامل مقوماتها، إذ لم يكن لها جيش محترف ولا نظم إدارية ومالية وقضائية قادرة[١٢٣]. وأن الرسول "ص" كان أشبه بالقاضي منه إلى الحاكم[١٢٤]. كما أخذ برأي خليل عبد الكريم في مسألة "الحدود" وتطبيقها، بما يغني عن التكرار[١٢٥]. وذهب إلى أن "الوحي" طالما صحح للرسول "ص"، بعض قراراته[١٢٦]. كما شرع "الجهاد" من أجل العقيدة[١٢٧]، على عكس ما ذهب إليه خليل عبد الكريم، بل لم يقتصر مفهومه على القتال وحسب، إنما شمل مجالات أخرى، أهمها

"جهاد النفس"[١٢٨]. لذلك – وغيره – اعتبر "تجربة المدينة" المؤزرة بالوحي لا يمكن أن تتكرر، بعد أن توقف الوحي[١٢٩].

في المبحث الثاني، عرض المؤلف لعصر الخلفاء الراشدين، مؤكدا أن القرآن والرسول "ص" لم يحددا شكلا بعينه للحكم، ومن ثم فليست الخلافة خطة دينية [١٣٠].

ويرى في حادثة "السقيفة" انعطافا في تاريخ الدولة الإسلامية، حيث جرت "بيعة" أبى بكر من قبل الشعب[١٣١]، على عكس من ذهب إلى وجود دور للعصبية – قريش – في حسم الخلاف بين الصحابة.

ويبدي تعاطفاً مع الأنصار، معتبرا أن تهميشهم كان من أسباب طغيان قريش[١٣٢].

عموماً يرى الأستاذ/ البنا أن انقطاع "الوحي" كان يعني بداية "التاريخ" الذي هو في حقيقته نتيجة فعاليات بشر يصيبون ويخطئون[١٣٣]. ومن خلال تلك الفعاليات جرت صياغة مفهوم الدولة وإقرار نظمها ونشأة مؤسساتها.

ويدلل على "الأفعال البشرية" – لا الدينية – في اختلاف طريقة اختيار الخلفاء الراشدين. ويعطي عمر بن الخطاب صفة "المبدع العظيم"؛ لأنه نتيجة اجتهاداته – كحاكم – أرسى قواعد الدولة[١٣٤]؛ بعد الإفادة من الكثير من النظم الفارسية والبيزنطية[١٣٥].

أما عن خلافة عثمان بن عفان، فيرى فيها تدشينا "للملكية" وبداية لاستشراء داء "العصبية"[١٣٦]. كما اعتبر ما آلت إليه أحداث "الفتنة

الكبرى" واغتيال عثمان ثم على بداية "إفساد السياسة للدين"[١٣٧]. كما نظر إلى الحكم الأموي من خلال نفس المقولة؛ إذ تحولت الخلافة إلى "ملك عضوض"[١٣٨].

والغريب أن المؤلف – شأنه شأن سابقيه – لم يعرض للعصور التاريخية التالية، برغم أهمية وقائعها في خدمة دحض مفهوم "الدولة الثيوقراطية".

ومع ذلك أطلق حكما عاماً مؤداه أنه "خلال ألف وثلاثمائة سنة لم تكن الخلافة خلافة حقاً، ولكن صور متعاقبة من الحكم العضوض بكل سوءاته" [١٣٩]. وإن تميز عن سابقيه في تناول الفكر الشيعي –ولو في عجالة– لينتهي إلى أن السياسة أفسدت المذهب[١٤٠].

ونظراً لإلحاحه على مقولة "إفساد السياسة للدين" عقد عدة فصول لبرهنتها في تاريخ المسيحية واليهودية، وحتى في الفكر الاشتراكي[١٤١]؛ بما لا يدخل في إطار "عنوان الكتاب"، لكنه بالغ الدلالة على اتساع ثقافته وعمقها.

كما أفرد مباحث عن "مفهوم الدولة الإسلامية في العصر الحديث" [١٤٢]؛ حيث عرض للفكر السياسي الديني عند حسن البنا وسيد قطب والخميني – الذي أشاد به وبالثورة الإيرانية معتبراً إياها ثورة إسلامية – والحركات الأصولية المعاصرة، بطريقة موضوعية نقدية. هذا فضلاً عن نقد موضوعي أيضاً للتجارب "المتأسلمة" في السعودية والسودان والجزائر، مناقشاً ومفنداً لدعاويها، رافضاً إلحاقها بالإسلام.

خلاصة القول، أن هذه الإنجازات لهؤلاء المفكرين المستنيرين اتسمت بالجسارة والعمق في آن. إذ اقتحمت موضوعاً هاماً كان مثار خلاف –بل صراع دموي – طوال عصور التاريخ الإسلامي، وإلى الآن. وهنا صدق الشهرستاني حين قال: "ما سُلَّ سيف في الإسلام كما سُلَّ حول مسألة الخلافة" ،،،

خلاصة القول، أن هذه الإنجازات لهؤلاء المفكرين المستنيرين اتسمت بالجسارة والعمق في آن. إذ اقتحمت موضوعاً هاماً كان مثار خلاف – بل صراع دموي – طوال عصور التاريخ الإسلامي، وإلى الآن. وهنا صدق الشهرستاني حين قال: "ما سُلَّ سيف في الإسلام كما سُلَّ حول مسألة الخلافة" ،،،

المصادر والتوثيق

(١) راجع: محمود إسماعيل: الفكر الديني المعاصر بين السلفيين والمجددين، المبحث الخاص بابن تيمية.

(٢) أبو الأعلى المودودي : الحكومة الإسلامية، ص١١، القاهرة، د.ت.

(٣) نفسه، ص١٢.

(٤) نفسه، ص١٤.

(٥) نفسه، ص١٥.

(٦) نفسه، ص٢١،٢٠.

(٧) نفسه، ص ٢٢،٢١.

(٨) نفسه، ص٢٨.

(٩) نفسه، ص٣٢.

(١٠) نفسه، ص٤٨.

(١١) نفسه، ص ٦٢.

(١٢) نفسه، ص٦٣.

(١٣) نفسه، ص٦٥.

(١٤) نفسه، ص٨١،٧٤.

(١٥) نفسه، ص٨٦،٨٣.

(١٦) نفسه، ص١٠٤.

(٣٦) نفسه، ص٢٠٧.

(٣٧) نفسه، ص٢١٣،٢١٢.

(٣٨) نفسه، ص٢٢٢.

(٣٩) نفسه، ص٢٣٢.

(٤٠) نفسه، ص٢٣٣.

(٤١) نفسه، ص٢٣٥.

(٤٢) نفسه، ص٢٣٩.

(٤٣) نفسه، ص٢١١ وما بعدها، ٢٣٥ وما بعدها.

(٤٤) نفسه، ص٣٤١،٣٤٠.

(٤٥) نفسه، ص٣٤٢.

(٤٦) نفسه، ص٣٧٧.

(٤٧) نفسه، ص٣٧٨.

(٤٨) نفسه، ص٣٨٥.

(٤٩) محمد فتحي عثمان: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٣٣٩، بيروت ١٩٨٤.

(٥٠) نفسه، ص٣٤٠.

(٥١) نفسه، ص٣٤٣.

(٥٢) نفسه، ص٣٤٦.

(٥٣) نفسه، ص٣٤٨.

(٥٤) نفسه، ص٣٥٢.

(٥٥) نفسه، ص٣٥٣.

(٥٦) نفسه، ص٣٥٥ ،٣٥٦.

(٥٧) نفسه، ص٣٥٩.

(٥٨) نفسه، ص٣٦٥.

(٥٩) نفسه، ص٣٧١، ٣٧٠، ٣٦٧.

(٦٠) نفسه، ص٣٧٢.

(٦١) نفسه، ص٣٧٣.

(٦٢) نفسه، ص٣٨٠-٣٨٢.

(٦٣) نفسه، ص٣٨٣-٣٨٤.

(٦٤) نفسه، ص٣٨٤.

(٦٥) نفسه، ص٣٩٠ وما بعدها.

(٦٦) انظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ص١١٢، بيروت ١٩٧٢.

(٦٧) نفسه، ص١١٤.

(٦٨) نفسه، ص١٢١.

(٦٩) نفسه، ص١٢٣.

(٧٠) نفسه، ص١٢٧.

(٧١) نفسه، ص١٢٩.

(٧٢) نفسه، ص١٣٢.

(٧٣) نفسه، ص١٣٣.

(٧٤) نفسه، ص١٣٤، ١٣٦.

(٧٥) نفسه، ص١٣٨، ١٣٧.

(٧٦) نفسه، ص١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩.

(٧٧) نفسه، ص١٤٦.

(٧٨) نفسه، ص١٤٧.

(٧٩) نفسه، ص١٥٠.

(٨٠) نفسه، ص١٥١.

(٨١) نفسه، ص١٥٥.

(٨٢) نفسه، ص١٥٧.

(٨٣) نفسه، ص١٦١.

(٨٤) نفسه، ص١٦٩.

(٨٥) نفسه، ص١٧٢، ١٧١.

(٨٦) نفسه، ص١٧٣.

(٨٧) نفسه، ص١٧٤.

(٨٨) نفسه، ص١٧٦.

(٨٩) نفسه، ص١٧٩.

(٩٠) نفسه، ص١٨١.

(٩١) نفسه، ص١٨٢.

(٩٢) نفسه، ص١٨٣.

(٩٣) أنظر : كتابنا : الفكر الديني في العصر الحديث، لمزيد من المعلومات.

(٩٤) أنظر : خليل عبد الكريم: نعم لتطبيق الشريعة ... لا للحكم، ص٧، القاهرة ١٩٨٧.

(٩٥) نفسه، ص٨.

(٩٦) نفسه، ص٩.

(٩٧) نفسه، ص١٥،١٤.

(٩٨) نفسه، ص٢٠-٢٢.

(٩٩) نفسه، ص٢٣.

(١٠٠) نفسه، ص٢٩.

(١٠١) نفسه، ص٣٣،٣٢.

(١٠٢) نفسه، ص٣٧.

(١٠٣) نفسه، ص٤١.

(١٠٤) نفسه، ص٤٦.

(١٠٥) نفسه، ص٥٠.

(١٠٦) نفسه، ص٥٥،٥٤.

(١٠٧) نفسه، ص٧٥.

(١٠٨) نفسه، ص٨٤.

(١٠٩) نفسه، ص٨٩.

(١١٠) نفسه، ص٩٨ وما بعدها.

(١١١) نفسه، ص١٠١.

(١١٢) نفسه، ص١٠٩.

(١١٣) نفسه، ص١١٩ وما بعدها.

(١١٤) أنظر : جمال البنا : الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، ص٣ ، القاهرة، د.ت.

(١١٥) نفسه، ص٣،٤.

(١١٦) نفسه، ص٧.

(١١٧) نفسه، ص١٠.

(١١٨) نفسه، ص١١.

(١١٩) نفسه، ص١٣.

(١٢٠) نفسه، ص١٨.

(١٢١) نفسه، ص٢٠.

(١٢٢) نفسه، ص٢٣.

(١٢٣) نفسه، ص٣٠،٣١.

(١٢٤) نفسه، ص٣٢.

(١٢٥) نفسه، ص٣٣.

(١٢٦) نفسه، ص٣٥.

(١٢٧) نفسه، ص٣٦،٣٧.

(١٢٨) نفسه، ص٣٨.

(١٢٩) نفسه، ص٣٩.

(١٣٠) نفسه، ص٤١.

(١٣١) نفسه، ص٤٨.

(١٣٢) نفسه، ص٤٩.

(١٣٣) نفسه، ص٥٢.



المبحث الثاني

الخلافة في الفكر السياسي

يمكن التماس الفكر الديني السني عن موضوع الخلافة في مصادر ثلاثة، هي علم الكلام الأشعري الذي أفرد مباحث عن "الإمامة" والخطط الدينية وثيقة الصلة بها. كذا في كتب "الأحكام السلطانية" التي عرضت للموضوعات ذاتها في تفصيل أكثر، والتي بررت لمشروعية النظم المستحدثة بعد ضعف الخلافة وبعد سقوطها عام ٦٥٦هـ. وأخيراً في كتب "الملل والنحل" التي كتبها فقهاء السنة بهدف التنظير لمفهوم الخلافة الثيوقراطية، ودحض المفاهيم المغايرة عند فرق المعارضة.

وننوه بأنه رغم اختلاف المظان تلك؛ إلا أن كتابها كانوا في الغالب الأعم أشعرية ينظرون للمفهوم السني للخلافة، ومن ثم كانت منطلقاتهم ومناهجهم ورؤاهم ومقاصدهم موحدة.

بخصوص المتكلمة، نعلم أن علم الكلام السني أسسه أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٠هـ) الذي كان معتزلياً ثم انقلب على الاعتزال وتنصل منه، بإغراء من الخليفة المتوكل العباسي. وتصدى لدحض الاعتزال - الذي كان أسبق زمنياً في تأصيل علم الكلام- وتأسيس مذهب كلامي سني[1].

وعلى الرغم من كون هذا العلم يبحث في الإلهيات أصلاً؛ إلا أن السياسة كانت ثاوية في مباحثه؛ إذ أن الهدف الأساسي عند منظره الأشعري كان من أسباب هذا التنظير، حيث تلخص في الدفاع عن الخلافة العباسية بعد ضعفها خلال عصرها الثاني وتعاظم خطر

المعتزلة والشيعة الذي هدَّد بسقوط الخلافة العباسية. لذلك انتصب الأشعري مبرراً لمشروعيتها ودحض دعاوي الخصوم وذلك بتوظيف العقل والمنطق لبرهنة النصوص الشرعية(٢). من هنا حق لأحد الباحثين(٣) النابهين الحكم بأن المذهب الأشعري لم يؤسس إلا " لنزع فتيل ما دسته الباطنية من متغيرات؛ وذلك بالمباعدة بينها وبين العامة "، فكانت الأشعرية –لذلك– بمثابة "إيديولوجيا رسمية"(٤) استهدفت استعادة هيبة الخلافة وإنقاذها من خطر تسلط العسكر التركي في الداخل والخطر الشيعي الإسماعيلي في الخارج، وذلك بعد قيام الخلافة الفاطمية وطموحها في السيادة على العالم الإسلامي بأسره. من هنا أيضاً نرى أن الأشعري كان "فقيه السلطة" الذي حاول إثبات مشروعيتها ودحض دعاوي الخصوم عن طريق "تسييس" الدين، فكان مذهبه لذلك "معبراً عن أبعاد سياسية وتاريخية واجتماعية ثقل حضورها في النص الكلامي"(٥)؛ هذا على الرغم من قول الأشعري(٦) بأن "قولنا وديانتنا التي ندين بها هو التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث". وفي هذا القول ما يشير إلى اتهام الخصوم – بطريق غير مباشر– بالخروج على تلك المرجعية.

ولسنا بصدد عرض آراء الأشعري في علم الكلام، بقدر ما نؤكد على اتصال هذه الآراء عن الله وصفاته، وعن مقولة "الجبر"، والموقف من مرتكب الكبيرة، ومن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكــر ...الخ صيغت في خطاب " إيديولوجي" مستبطن – وإن بدا معــرفياً – لتبريــر مفهوم الخلافة السني[٧]. كما أن رأيه في ظاهرة "الإقطــاع العسكري" التي فشت في عصره، كذا في مسألة "الأرزاق" يشي ببعد طبقي فحواه مؤازرة الأرستقراطية الحاكمة[٨].

لــذلك، لا غــرابة إذا كان مفهوم الخلافة –في نظره– يقوم على أساس ديني[٩]؛ انطلاقاً من تأويل خاطئ للآية الكريمة: "وعد الله الذين آمــنوا مــنكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم".

أما مبدأ "الشورى" الإسلامي؛ فقد اختزله في مفهوم "البيعة"[١٠] الذي حصره في نخبه "أهل الحل والعقد"، على الرغم من كون البيعة مجرد إجراء "شكلاني" يتم عن طريق "الترغيب والتهديد". من هنا اعتبر بيعة "الرضوان" سنداً لحكومة الرسول "ص" في المدينة، كما ذهب إلى أن الرسول "ص" اختار أبا بكر لخلافته بعد وفاته. كما اعتبر اختيار أبا بكر لعمر أمراً مشروعاً حيث يقول: "إذا وجبت إمامة أبي بكر وجبت إمامة عمر لأن أبا بكر عقد له الإمامة"[١١]. كما برر مشروعية اختيار عثمان بن عفان ومن بعده علي بن أبي طالب بتحقق شرط المبايعة.

بل يذهب إلى أن الرسول "ص" نص على نظام الخلافة اعتماداً على حديث نبوي – نرى أنه منحول– فحواه، "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك"[١٢]. ويرى فيما جرى من خلاف وصراع دموي على

الخلافة نوعاً من "الاجتهاد" المشروع، إذ "كانوا -الصحابة- على حق في اجتهادهم"[١٣]. والأنكى أنه سحب نفس المقولة على العصر الأموي، بهدف سحبه أيضاً على خلفاء بني العباس ،بما يكشف عن منطقه التبريري لمشروعية "الخلافة الثيوقراطية".

وعلى نفس الوتيرة كان الفكر السياسي عند "الغزالي" -الأشعري أيضاً إذ كان مبررا ليس فقط للخلافة العباسية، بل للسلطنة السلجوقية- التي كان فقيهها ومنظرها الأول -برغم الصراع بين الطرفين على "السلطة" ونجاح السلاجقة في الاستئثار بها. ولعل ذلك كان سبب تخبطه حين ذهب إلى أن الحديث بصدد موضوع "الخلافة" شائك "ومثار للتعصبات"[١٤]. ومع ذلك برر لمشروعية الخلافة العباسية باعتبارها "خلافة دينية" بل هي واجب شرعي ليس طريقه العقل". كما قال بالسلطة المطلقة للخليفة باعتباره "القائم على أمور الدين والدنيا".

فالدين والسلطان توأمان، وبدون السلطان تحصل الفوضى وتعطل الحدود.

وهنا نلاحظ نقلة ملحوظة في فكره، إذ تحول عن مؤازرة الخلافة - بعد ضعفها وتعاظم السلطنة السلجوقية - إلى تبرير مشروعية "السلطنة"، والنظر إليها كاستمرار للخلافة[١٥]. بل اعتبر السلطان "ملكاً" يستمد سلطته من الله سبحانه، يقول "... السلطان ظل الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعته، ولا

يجوز لهم معصيته ومنازعته... فينبغي لكل من أتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يطيعهم فيما يأمرون، ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وانه يؤتي ملكه من يشاء"(١٦).

وحين انتعشت الخلافة العباسية بعد تمزق وضعف السلطنة السلجوقية، عاد أدراجه في مؤازرة الخلافة، واعتبر خلفاء هذا العصر شرعيين لا لشيء إلا لأنهم من قريش، تأسيساً على حديث منحول يقول "الأئمة من قريش". بل لا يقيم وزنا للشورى أو "البيعة"، فاعترف بمشروعية تعيين الخليفة ولي عهده، والأنكى، اعترافه بمشروعية "التفويض من رجل ذي شوكة"(١٧) وإذا كان ذلك كذلك، فهل كان السلاجقة الأتراك من قريش؟

الأمر – في تقديري – يعود إلى حقيقة "انتهازية" الغزالي، وهو ما أخذها عليه ابن رشد وغيره؛ وهو ما اعترف بها قبيل وفاته، حين قال: "جل ما كتبت لم يكن لوجه الله"، وأنه كان يسعى إلى "المال والشهرة والجاه". من مظاهر تلك الانتهازية إضفائه على السلطنة – بعد أن استعادت قوتها – طابع الاستبداد والتسلط؛ يقول: "وسلطان هذا الزمان ينبغي أن يكون له أو في سياسة وأتم هيبة ... فإن زماننا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء... وإذا كان السلطان ضعيفاً أو غير ذي سياسة وهيبة؛ فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد، وأن الخلل يعود إلى الدنيا والدين"(١٨). لذلك أصاب من شبه الغزالي بالفيلسوف المنظر للاستبداد "توماس هوبز"(١٩)، ومن حكم على فكره السياسي "بتبرير الملك

الفاسد المبني على القهر بتأطير من الشريعة"[٢٠]؛ أو بالأحرى جعل الدين مطية السياسة.

وفي كل ذلك، كان يطوع الدين لتحقيق مآربه الدنيوية، ولا غرو؛ فقد حاول رفع شأن "الفقيه" إلى درجة أسمى من مكانة الخليفة والسلطان. يقول: أن الفقيه "هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا"[٢١]؛ منتهزاً ما شجر من صراعات على السلطة بين الخلافة والسلطنة. من هنا صدق من ذهب إلى أن دخول الغزالي الفقيه باب السياسة كان محكوماً بتبرير مشروعية الأقوى المتغلب[٢٢]، معولا على قاعدة فقهية فحواها أن "الضرورات تبيح المحظورات".

أما عن "الرعية" فلا وجود لها في منظومته السياسية، اللهم إلا الخضوع والطاعة[٢٣]. لذلك صدق من[٢٤] ذهب إلى أن مهمة الغزالي تركزت "في تقديم رؤوس الرعية منحنية للسلطان" وأخطأ من حاول تبرير موقفه هذا "بمراعاة التجارب العملية الواقعية"[٢٥]. إذ تخلى عن موقفه المسئول كفقيه عالم بأصول الشرع، وتحول إلى "سلطوي" "يروج للاستبداد"[٢٦].

لذلك ندد به فقهاء الشيعة ومعاصروه من الفلاسفة خصوصاً ابن رشد – ومن لاحقيه من أمثال ابن تيمية. وعلى الرغم من سلفية الأخير، وكونه حنبلياً، فقد أخذ على الغزالي سلطويته، ونادى بتطبيق مبدأ "الشورى" يقول: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة. وقد قيل أن

الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، ويقتدي بهم من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي"(٢٧).

أما عن الحاكم "المتغلب"، فقد جوز وجوده للضرورة، كما جعل هذا الوجود مشروطا بتحقيق العدالة، بقول: "ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال"(٢٨). وهذا يعني مشروعية ثورة الرعية على الحاكم إذا أخل بهذا الشرط(٢٩).

وعندنا أن هذا الاختلاف في المواقف السياسية، وخصوصاً بصدد موضوع الخلافة بين فقهاء السنة، دليل على هشاشة مقولة "الدولة الثيوقراطية"، وأن مرد هذا الاختلاف راجع إلى تعدد المذهبية في الفقه السني بالدرجة الأولى.

مصداق ذلك ما نتلمسه في الفكر السياسي عند "أبي المعين النسفي". فبرغم كونه متكلما سنياً؛ إلا انه كان على المذهب "الماتريدي" في الكلام. وبرغم انبثاق هذا المذهب من رحم "الأشعرية" إلا أن آراء النسفي في السياسة كانت أقرب إلى آراء المعتزلة(٣٠). ففي كتابه "التمهيد في أصول الدين"؛ يقول بوجوب الإمامة. لكنه يشترك مع الأشاعرة في رفض مفهومها عند الشيعة الذين يقولون بمشروعية "الإمامة المستترة" مشترطا أن الإمام لابد وان يكون ظاهرا ومعروفاً عند الرعية(٣١). كما يعول على "الإجماع" و"البيعة"، اقتداء بعصر

الخلفاء الراشدين، برغم عدم توفر "الإجماع" ووجود من لم يعترف بخلافتي أبى بكر وعمر.

ويشترط في الإمام توفر الشروط – المعروفة عند أهل السنة عموماً– وأهمها أن يكون قرشياً. كما يذهب إلى أن الرسول "ص" نص في أحد أحاديثه على "الإمامة" وعين أبا بكر ليخلفه[٣٢]. كما اعترف بمشروعية خلافة عمر بن الخطاب لأن أبا بكر اختاره مع ثبوت خلافته، وهذا الثبوت يعني أحقية "من استخلفه"[٣٣]. كما أن عثمان بن عفان جرى اختياره عن طريق "الشورى"[٣٤]. وبرغم تنديده بالشيعة إلا أنه أقر خلافة على بن أبي طالب "إذ انعقدت بيعة من لهم ولاية البيعة"[٣٥]. ولم يعرض للحكم الأموي والعباسي بما قد يشي بعدم اعترافه بمشروعيته.

أما ابن خلدون الأشعري المذهب؛ فيعد المنظر لأفكار سابقه بخصوص موضوع الخلافة، لكن باعتباره مؤرخاً عول على الحقائق التاريخية العيانية حين اعترف بظاهرة الحكام "المتغلبين"، ونظر بالمثل لمفهومه عن "الدولة".

وإذ تأثر بالكثير من أفكار الغزالي عن الخلافة؛ فقد خالفه في التمييز بينها وبين "الملك". فالخلافة –في نظره– "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح

الآخرة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"(٣٦).

والجديد في هذا التعريف هو المزيد من وضع الاعتبار للدين، إذ جعل له الأولوية، بينما اعتبر الحياة الدنيوية وثيقة الصلة بالحياة الأخروية؛ فالآخرة هي الأصل والدنيا هي الفرع التابع. ومع ذلك لم يجعل الخليفة ظلا لله على الأرض، أي خليفة لله، بل خليفة الرسول"ص".

هنا تسقط حجج من قالوا بأنه سلك مسلك الغزالي(٣٧)، إذ أن الأخير جعل الخليفة –وحتى السلطان– ظل الله علىَ الأرض. كما لم يأخذ عن ابن تيمية –كما ذهب الباحث نفسه– إذ أثبتنا إلحاح ابن تيمية على مبدأ "الشورى".

كما شارك ابن خلدون الأشاعرة عموماً في إقرار شروط من يتولى الخلافة وأهمها أن يكون قرشياً(٣٨). كذا في تعويله على "البيعة" و"الإجماع" لكنه قصرهما على النخبة "أهل الحل والعقد".

أما عن "الملك"؛ فقد خالف الغزالي بصدده "لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية"(٣٩)؛ وهو عنده مرادف للاستبداد(٤٠).

وهنا نرى أن ابن خلدون – على عكس الأشاعرة – لم يعترف بخلافة الأمويين ولا العباسيين، إذ تدخل – في مفهومه – في إطار الملك المؤسس على "العصبية".

ويأخذ برأي ابن تيمية في تجويز "الملك" -أو أي نظام متغلب- للضرورة، شريطة تطبيق الأحكام الشرعية[٤١] والأخذ بالآداب الخلقية فضلاً عن الدربة السياسية. وفي هذا الإطار يضع النظامين الأموي والعباسي، يقول: "..فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت ثم انفرد الملك[٤٢]؛ وعنده أن النظام الملكي ليس مذموما على طول الخط "اللهم إلا إذا كانت وجهته الباطل"[٤٣].

ولأنه كان يعيش في المغرب والأندلس بعيداً عن الخلافة الشرقية؛ لم يتورط في تبرير السياسات العباسية، خصوصاً بعد سقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ- أي قبل ولادته. كما كان مفهومه عن "الملك" مستمداً من الواقع المغربي الذي استقرأه ووعاه باعتباره مؤرخاً، فلم يضف قدسية على الملوك؛ كما فعل الغزالي، وإن أخذ عنه مفهوم "الشوكة" وأسماه "العصبية" واعتبرها أساس قيام الدول الملوكية. وجوز مفهوم "الغلبة" في السياسة، "فأهل العصبية يحصل لهم الغلبة التي استحقوا أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم"[٤٤]. كما جعل الغلبة بديلاً للشورى في النظام الملوكي -أو الرئاسي على حد قوله- بينما جعل الشورى أساس الخلافة[٤٥].

ويبدو أنه اشد مبالغة في تقدير شأن العصبية والملك، فاشترط إلى جانب العصبية وجود "دعوة دينية" بالنسبة لنظام مغاير لنظام الخلافة نص على أنه "من الأمور الإضافية"[٤٦].

ومع ذلك يشارك ابن خلدون سابقيه من الفقهاء الأشعرية في منطقه التبريري –إن لم يكن الانتهازي– لسياسات الأمر الواقع وإضفاء مشروعية دينية من منطلق الطموح الشخصي الذي لون جل أفكاره، كما أثبتنا في دراسة سابقة(٤٧).

ومع ذلك، كان ابن خلدون أخر منظر لمفهوم الدولة الثيوقراطية؛ إذ عزف فقهاء الأشاعرة المتأخرين عن الحديث في السياسة، خوفا أو طمعاً؛ مبررين هذا العزوف بأن "الإمامة ليست من أصول الاعتقاد.. وأن النظر فيها ليس من المهمات". وفي ذلك هدم لكل نظريات أهل السنة بصدد الحكم الثيوقراطي.

فماذا عن مفهوم الخلافة عند فقهاء "الأحكام السلطانية" ؟ على الرغم من إجماع هؤلاء الفقهاء لما يجب أن يكون عليه نظام الخلافة، وأن الأنموذج المنشود هو عهد الرسول "ص" وعصر الخلفاء الراشدين، إلا أن متغيرات الواقع من حيث تحول الخلافة إلى ملك وراثي، ثم ضعفها وظهور نظم مستحدثة استأثرت بالسلطة عن طريق "الغلبة"، أفضى إلى محاولة استيعاب الواقع وتقعيده في إطار ديني، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام.

ويعد أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، رائد الكتابة في هذا النوع من أدب السياسة، حيث صنف كتابان هما "الأحكام السلطانية" و"أدب الدنيا والدين". ومعلوم أنه كان أشعرياً، لذلك برر مشروعية الخلافة العباسية رغم ضعفها وطابعها الملكي الوراثي.

ففي كتابه الأول، اعتبر الخلافة "خطة دينية"، إذ يقول في مقدمته "أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابا دينياً"[٤٨].

أما كتابه الثاني، فقد برر فيه مشروعية السلطنة البويهية على الرغم من كون سلاطينها شيعة زيدية إستبدوا بالحكم وانتزعوا سلطات الخلفاء، بل تحكموا في تعيينهم وعزلهم.

لذلك اعتبر الماوردي هذا النظام "دينيا دنيوياً" في آن، وحين قنن له لم يعول على القرآن والسنة بقدر اعتماده على كتب الحكمة والأدب[٤٩]. بل نهل من النظم اليونانية والفارسية فضلاً عن معطيات الواقع التاريخي كمرجعية لهذا النظام. ويبدو أنه –بذلك– حاول إثبات خروجه على الشريعة، برغم ما عرف عن البويهيين من توخي سبل الإصلاح الإقتصادي والاجتماعي وتشجيع العلم والفكر والأدب. لذلك لم يتحدث عن إلا عن "الدين والقوة والمال والثروة" باعتبارها أساس هذا النظام[٥٠].

وإذ اعترف بمشروعيته، جرى هذا الاعتراف وفق المبدأ الشيعي الزيدي عن "جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل"، فضلاً عن مبدأ أهل السنة القائل بأن "الضرورات تبيح المحظورات"[٥١]. كما لم يعتبر هذا النظام بديلاً عن الخلافة القائمة، فاعتبره يدخل في باب "الإمارة"[٥٢]؛ ومن ثم يمكن الثورة عليه "إذا ما أحدث بدعة ". لذلك ربط بين الاعتراف بمشروعيته وبين الاهتمام بمصالح الرعية[٥٣]؛ وهو ما سكت عنه بالنسبة لنظام الخلافة.

أما الفقيه أبو يعلي الفراء (ت ٤٥٨هـ) ؛ فقد نقل عن الماوردي الكثير من مقولاته "نصياً" في بعض الأحيان، إلا أنه كان حريصاً على التشبث بنظام الخلافة؛ باعتباره حنبلياً. ولا غرو، فقد كانت أقوال أحمد بن حنبل مرجعه الأول(٥٤). وذهب إلى أن الخلافة مؤسسة "على السمع لا العقل"، وقال بالشروط التي وضعها الماوردي من قبل، مع الإلحاح على اشتراط النسب القرشي(٥٥). وأضفى على سلطات الخلافة هالة مقدسة، وأوجب الطاعة العمياء على الرعية إلى حد القول بأنه "لا يمنع من استدامة الإمامة كون متوليها فاسقاً بعد تنصيبه"(٥٦)؛ وأنه إذا تغلب متغلب على الإمامة وحازها زالت إمامة الأول لأن الإمام ابن حنبل قال (الجمعة مع من غلب)؛ شريطة أن يكون هذا المتغلب قرشي النسب(٥٧).

كما اعترف بتقليد "ولاية العهد" إلى جانب اختيار أهل الحل والعقد(٥٨).

والغريب أنه خالف فقهاء السنة حين اعتبر الخلافة الراشدة قائمة كلها على "الغلبة"؛ معترفاً بحقيقة ما جرى بالفعل(٥٩). ولرفضه الاعتراف بمشروعية الإمامة الشيعية؛ قال بوجوب وجود "الإمام الواحد" الذي يمثله الخليفة العباسي مع ضعفه(٦٠)، أخذاً بمقولة أبي جعفر المنصور بأنه "ظل الله على الأرض"، مبرراً إياها بنظرية "الاستخلاف"(٦١).

أما عن الوظائف الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية، فقد جارى فيها مقولات الماوردي[٦٢]. وبصدد إمامة المتغلب فقد ربط مشروعيتها بموافقة الخليفة الشرعي[٦٣].

وقد شهد القرن السادس الهجري تطوراً ملحوظا في الكتابات الخاصة بالأحكام السلطانية؛ إذ تحولت إلى نوع من "أدب السياسة" كان الفقهاء يقدمونه للحكام من قبيل النصح والإرشاد في الغالب الأعم. ولا نصادر على النتائج حين نرى أن تلك النصائح لم تستلهم أخلاقيات الشريعة، بقدر ما كانت وسائل وحيلا تستهدف الحفاظ على النظام القائم بوسائل "مكيافيلية" في الغالب الأعم.

وقد أنتشر هذا النوع من الكتابة في الغرب الإسلامي خصوصاً، وإن وجدت نظائر له في الشرق أيضاً. ففي الشرق قدم ابن أبي الربيع (القرن السابع الهجري) كتابه "سلوك المالك في تدبير الممالك" للخليفة المعتصم بالله آخر خلفاء بني العباس. وقد تأثر مؤلفه بآراء الغزالي "السلطوية" إلى حد كبير؛ بما يغني عن التكرار والاجترار. إذ أضفى على النظم العسكرية القائمة طابع الشرعية، بل اعتبرها ذات طابع ديني، يقول: "إن الله خص الملوك بكرامته، ومكن لهم في بلاده، وخولهم عباده".

وحينئذ أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم الطاعة"[٦٤].

وفي الغرب الإسلامي، الذي انفصل عن الخلافة المشرقية منذ وقت مبكر، قامت نظم استبدادية مغلفة بمسوحات دينية، كدولتي المرابطين والموحدين، تصدى الفقهاء للاعتراف بمشروعيتها وأنزلها بعضهم منزلة الخلافة.

وفي هذا الصدد كتب أبو بكر المرادي (ت ٤٨٩هـ) كتاب "الإشارة في تدبير الإمارة"، وقدمه لأبي بكر بن عمر من مؤسسي الدولة المرابطية(٦٥). ولكونه فقيها مالكيا أشعرياً، اعترف بدولة المرابطين، واعتبر يوسف بن تاشفين "أمير المسلمين"(٦٦). ونصح الحكام باتخاذ الوسائل الممكنة للحفاظ على عروشهم، حتى لو كانت تتبع "الحيلة والمكر والخديعة"(٦٧). وكانت مرجعيته مستمدة من الحكم والأمثال الفارسية في الغالب الأعم(٦٨). لذلك اعتمد "القوة" و"الغلبة" أساساً للحكم(٦٩)؛ "فالسلطان إذا كان على حد من الضعف يمكن معه تغلب العمال عليه"(٧٠).

أما أبو بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ)، فقد صنف كتاب "سراج الملوك" للمقاصد ذاتها. وبرغم تأثره بالغزالي والمرادي في إقرار مشروعية الحكومات المتغلبة، إلا أنه ألح على ترشيد الحكام ودعاهم إلى سياسة العدل والإنصاف، والاهتمام بمصالح الرعية. كما قرن طاعة الرعية بصلاح الحاكم، "لأن الإثنين كالروح والجسد". ويعزي إليه التوسع في شرح مفهوم "العصبية" أو "الشوكة"، بحيث نقل عنه ابن خلدون الكثير من أقواله، دون إشارة إليه(٧١).

كما نقل عنه ابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ) في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك"، مع الإشارة إلى مصدره. ويمتاز عن سابقيه جميعاً بانتقاد النظم القائمة، فضلاً عن نزعة عقلية عول عليها في الربط بين الواقع التاريخي وأحكام الشريعة[٧٢]. كما اعتمد مفهوم "الشوكة" أو "العصبية" كشرط لقيام الدول، فضلاً عن أخذ مفهوم "الدعوة الدينية" كشرط آخر من الفكر الخلدوني[٧٣].

وإذ اعترف بمشروعية النظم المتغلبة، إلا أنه ذهب إلى كون "الإمامة" هي النظام الأمثل، باعتبارها تقود إلى وحدة الأمة[٧٤]، ونظر لها وفق منهج يدلل على المنقول بالمعقول.

وفي العصر المملوكي، كتب الكثير في أدب السياسة نتيجة إحياء الخلافة في القاهرة بالرغم من عدم تمتع الخلفاء بأية صلاحيات. ولم تضف تلك الكتابات جديداً إلى المفهوم الأشعري للخلافة، فما كتب كله كان نقلا من مؤلفات سابقة.

أما ما يتعلق "بالسطنة"، فقد جرى تبريرها جرياً على سنة ابن تيمية. واتسمت الكتابات عنها بالعرض والوصف مع إبراز الجانب الأخلاقي سواء بالنسبة للسلاطين أو نظمهم الإدارية والمالية والعسكرية والقضائية[٧٥].

وفي العصر العثماني، جرى الجمع بين نظامي الخلافة والسلطنة في نسق واحد. وعول الفقهاء على تبرير مشروعية هذا النظام ؛ كما هو الحال عند الأقحصاري (ت ١٠٢٤هـ) الذي عاصر ضعف النظام

العثماني، وتصدى لمحاولة إصلاحه. إذ أرجع هذا الضعف إلى الظلم والفساد السياسي والاستبداد وانفراط النظام العسكري والفساد الأخلاقي(٧٦). ومن ثم دعا إلى ضرورة الأخذ بمبدأ الشورى، وتحديث أجهزة الدولة، واختيار رجالاتها من أهل الدراية المشهود لهم بالعقلانية والأخلاق الفاضلة(٧٧).

كما طالب الحكام بإصلاح أحوال الرعية، خصوصاً الفئات المنتجة من فلاحين وحرفيين(٧٨).

ويبدو أنه كان واسع الثقافة، إذ ضرب أمثلة من النظم الفارسية والهندية فضلاً عن القرآن الكريم والسنة النبوية وأخبار الخلفاء العدول(٧٩). كما ألح على تطبيق مبدأ الشورى فعقد في كتابه فصلا كاملاً عرض فيه لأهل الحل والعقد وشروط اختيارهم، كما حض على "الجهاد" داعياً إلى تحديث الجيش(٨٠).

ويشي العرض بتوجيه النقد للنظام القائم، بما يفت في صلاحيته.

خلاصة القول، أن كتب الأحكام السلطانية وأدب السياسة تنطوي على تصور لا يختلف عما قدمه علم الكلام الأشعري، اللهم إلا تميزها بطابع التقنين والتقعيد والتنظير.

أما عن المصدر الثالث والأخير، فيكمن في اطروحات الفلاسفة والحكماء. إذ لم تخل أنساقهم الفلسفية من أبعاد سياسية، هذا فضلاً عن تأليف بعضهم في السياسة والمجتمع، فيما أسماه الفارابي "الفلسفة العملية".

نلتمس هذا البعد في فلسفة ابن سينا الذي عاش في كنف الدولة السامانية، وباشر العمل السياسي منحازا لقوى المعارضة، الأمر الذي أفضى إلى سجنه. وبعد تحريره هجر البلاد ملتحقا ببلاط البويهيين، برغم كونهم من الشيعة الزيدية، وتقلد بعض المناصب العليا، ومنها الوزارة.

وتشي كتاباته بتعاطفه مع الطبقة الدنيا، برغم وضعيته الأرستقراطية. بل عبر عن هذا التعاطف عمليا، حيث كان يعالج مرضاهم بالمجان ويعلم أبناءهم الحرف اليدوية.

ونظراً لما اشتهر به السلاطين البويهيون من العدل والإصلاح، لم ينتقد- فيما كتب- الأوضاع القائمة، وإن تحامل على الأرستقراطية الإقطاعية، والبورجوازية التجارية الجشعة. ولا غرو، فقد اعترف الباحثون بنزعته الإنسانية المرهفة، واعتبروه فيلسوفاً تنويريا، شأنه شأن جماعة إخوان الصفا.

ويبدو أنه لم يستطع الإفصاح عن آرائه السياسية صراحة فلجأ إلى الرمز حتى عرفت فلسفته بالغموض والتناقض أحياناً.

على أننا نؤكد على رفضه الأسلوب الثوري من أجل التغيير، وميله إلى طريق إصلاح أحوال الراعي والرعية عن طريق التربية والتنوير[٨١].

أما عن الفكر السياسي عند ابن حزم الأندلسي، فهو اكثر وضوحا، سواء في كتاباته الفقهية أو التاريخية. ويرجع ذلك إلى

تدهور الأحوال في الأندلس على كل الأصعدة بعد سقوط الخلافة الأموية، وقيام دويلات ملوك الطوائف. لذلك تبنى مشروعاً نهضويا في الإصلاح السياسي والإقتصادي والاجتماعي، فضلاً عن تجديد الفقه.

بخصوص السياسة، استهدف إعادة تحقيق وحدة الأندلس بإحياء الخلافة الأموية. كما توجهت جهوده – الفكرية والعملية – لإصلاح أحوال الراعي والرعية.

وعلى الصعيد الاقتصادي، ندد بالنظام الإقطاعي السائد، وأفتى بأن ملكية الأرض لمن يفلحها، بل طرح أفكاراً تشي بأبعاد اشتراكية. هذا فضلاً عن معارضة الشطط الجبائي والفساد الاجتماعي والأخلاقي.

وفي مجال تجديد الفقه، طور المذهب الظاهري وأعاد تأسيسه على "الدليل" و"البرهان".

لكن جهوده اصطدمت بواقع جارف التيار، الأمر الذي أحبط مشروعه وأعياه نفسياً[٨٢].

أما ابن باجه، فكان فليسوفا عقلانياً، لكن مال إلى التصوف نتيجة أزمة نفسية ألمت به نتيجة تردي أحوال عصره. لذلك كانت فلسفته تستهدف "الخلاص الفردي" بعد يأسه من إصلاح الأوضاع القائمة. لذلك أخطأ من ذهب إلى تأييده السلطة المرابطية؛ إذ تعرض للاضطهاد خصوصاً من لدن فقهائها المتزمتين والمبررين سياسات الحكام. كما آثر

العزلة والاعتكاف بداره بعد أن أحرق كتبه نظراً لتشاؤمه خصوصاً بعد إخفاق ثورات قوى المعارضة[٨٣].

وإذ شاركه ابن طفيل في فلسفة "الرفض" فقد عبر عن موقفه السياسي عن طريق الرمز في قصته "حي بن يقظان". وقد أخطأ من اتهم موقفه بالرجعية، فحسبه التنديد بموقف الغزالي "السلطوي" كذا رفضه "الثيوقراطية" إلى حد اتهامه من قبل أحد الدارسين بأنه كان "متهرطقا".

وتشي القصة بانحيازه للعوام، برغم خدمته في بلاط بعض سلاطين الموحدين. كذا تأويله بعض آيات القرآن الكريم الخاصة بالحكم تأويلاً مغايرا لمفهوم الفقهاء. بل إن جماع فلسفته تنهض على وجود أبعاد اجتماعية وانتقادات سياسية للنظام القائم الذي ادعى سلاطينه "المهدوية" في البداية ثم تنكروا لها وتحولوا إلى المذهب المالكي المحافظ[٨٤].

أما ابن رشد، فبرغم معايشته الظروف نفسها، إلا أن فلسفته العامة تغلب العقل على النقل. كما يحوى فقهه ما يشي بتبنيه مبدأ العدالة الاجتماعية.

وعموماً حاول تحرير الشريعة من "الجهالات" السائدة عن طريق الحكمة، كما هو حال إخوان الصفا. وعبر انتقاده سائر المذاهب السائدة عن رفض فكرها السياسي السلطوي. كما عبر فقهه النقدي عن تعرية فقهاء السلطة.

أما عن مشروعه الإصلاحي؛ فقد استهدف إصلاح المجتمع أولا؛ إذ نعى على حكام عصره ما ترددوا فيه من مفاسد. كما أدان الرعية لالتزامها الصمت والخنوع. وندد بالفلاسفة المنعزلين عن هموم المجتمع. كما حمل على الإقطاع، ونادى بتحرير المرأة والرقيق من إسار العبودية. وانتقد التصوف المتواكل، كما انتقد الغزالي لتبريره مظالم الحكام.

وعلى الصعيد السياسي، رفض الاعتراف بمشروعية النظم المتغلبة، وندد بالنعرات العصبية والنزعات العرقية والنزاعات الطائفية. وعندنا انه تعاطف مع نظرية الشيعة في الإمامة، وإن لم يسفر عن ذلك صراحة[٨٥].

أما ابن تومرت، فكان مفكراً وسياسياً في آن، فعلى المستوى الفكري قدم إيديولوجية وحدوية تجمع بين سائر المذاهب الكلامية والسياسية والفقهية. وعلى الصعيد السياسي، اتخذ من هذه الإيديولوجيا قاعدة لتأسيس دولة الموحدين التي نجحت بالفعل في تحقيق وحدة الغرب الإسلامي.

ولا غرو، فقد اعتبره بعض الدارسين رائد "ثورة ثقافية" فضلاً عن كونه سياسياً من طراز فريد، فيما نرى. ولم تقف طموحاته عند حد، إذ تطلع لإعادة توحيد "دار الإسلام" برمتها[٨٦].

خلاصة القول؛ أن الفكر السياسي السني عكس رؤية واحدة قوامها ترسيخ مفهوم "الخلافة الثيوقراطية". وإن وجدت بعض

الاستثناءات؛ فهي تمس الفروع، لا الأصول. وترجع في المحل الأول إلى اختلاف المعطيات التاريخية في الزمان والمكان.

من هنا، نرى أن الحاجة ماسة لمحاولة استقراء تاريخ الخلافة الثيوقراطية وما ترتب على فشلها من قيام نظم متغلبة ومغايرة، لتبيان الفروق النوعية بين الفكر السياسي والواقع التاريخي.

أو بالأحرى تتبع حركة الجدل بين الفكر والواقع، وهو ما سنعالجه مفصلاً في المبحث التالي.

****

المصادر والتوثيق

(١) أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور الازدهار، مجلد٣، ص٧٨، القاهرة ٢٠٠٠م.
(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، ص١١٦، القاهرة ١٩٥٩.
(٣) انظر: سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري، ص٨١، بيروت ١٩٨١.
(٤) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١ ، ص٨٦٢، بيروت ١٩٨١.
(٥) سعيد بنسعيد: المرجع السابق، ص٦٠.
(٦) أنظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص١٧، بيروت ١٩٨٥.
(٧) آدم متيز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٣٥٩، القاهرة١٩٥٧.
(٨) محمود إسماعيل: المرجع السابق، ص ٨٥ وما بعدها.
(٩) الأشعري: المرجع السابق، ص١٤٥.
(١٠) نفسه، ص١٤٦.
(١١) نفسه، ص١٤٧.
(١٢) نفسه، ص ١٤٩.
(١٣) نفس المصدر والصفحة.
(١٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٥، القاهرة ١٣٢٠هـ.
(١٥) نفسه، ص١٠٦،١٠٥.
(١٦) الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص٤١،٤٠، القاهرة ١٣١٧هـ.
(١٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٦.

(١٨) الغزالي: التبر المسبوك، ص٦٢.

(١٩) انظر: على عبد المعطي وطه شرف: خصائص الفكر السياسي في الإسلام، ص٤٠٨، الإسكندرية ١٩٧٠.

(٢٠) انظر: سعيد بنسعيد : المرجع السابق، ص٢٦٦.

(٢١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٨، بيروت، د.ت.

(٢٢) Grunebaum : Medieval Islam,P. 68, Chicago, 1940.

(٢٣) الغزالي: التبر المسبوك، ص٦٢.

(٢٤) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص١٩٧، بيروت ١٩٨٤.

(٢٥) أنظر: علي عبد المعطي وطه شرف: المرجع السابق، ص ٣٦٥.

(٢٦) Barthold : Turkestan down to the mongol invasion, P.373, london, 1968.

(٢٧) ابن تيمية: السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية، ص ١٥٧،١٥٨، القاهرة١٩٥٥.

(٢٨) نفسه، ص١٦٠.

(٢٩) Laosut: Essai sur le doctrine et Politique du Ibn-taymiya, P.31, le Caire,1939.

(٣٠) النسفي: التمهيد في أصول الدين، ص١٠٦، القاهرة ١٩٨٧.

(٣١) نفسه، ص١٠٨.

(٣٢) نفسه، ص١٠٩.

(٣٣) نفسه، ص١١١.

(٣٤) نفسه، ص١١٢.

(٣٥) نفسه، ص١١٣.

(٣٦) ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٦٨٨، القاهرة ١٩٦٠.

(٣٧) أنظر: صلاح الدين رسلان : السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، ص٢٠، القاهرة١٩٩٠.
(٣٨) ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٦٩٢ وما بعدها.
(٣٩) نفسه، ص٦٣٦.
(٤٠) نفسه، ص٦٨٦.
(٤١) نفسه، ص٨٨٢.
(٤٢) نفسه، ص ٧١٨.
(٤٣) نفسه، ص٧٠٨.
(٤٤) نفسه، ص٦١٥.
(٤٥) نفسه، ص٦٤٩.
(٤٦) نفسه، ص٦٤٨.
(٤٧) أنظر: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، الفصل الخاص بأخلاقيات ابن خلدون، القاهرة ٢٠٠٠م.
(٤٨) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٣، القاهرة ١٩١٩.
(٤٩) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٨،١٧، بيروت ١٩٧٨.
(٥٠) سعيد بنسعيد: المرجع السابق، ص٢٧١.
(٥١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٣.
(٥٢) فتحي أبو سيف: الماوردي – عصره وفكره السياسي، ص٦١ ، القاهرة ١٩٩٠.
(٥٣) نفسه، ص١٣١.
(٥٤) أبو يعلي الفراء "الأحكام السلطانية"، ص١٩، كمثال، بيروت ١٩٨٣.
(٥٥) نفسه، ص٢٠.
(٥٦) نفس المصدر والصفحة.
(٥٧) نفسه، ص٢٢.

(٥٨) نفسه، ص٢٣.
(٥٩) نفسه، ص٢٤.
(٦٠) نفسه، ص٢٥.
(٦١) نفسه، ص٢٧.
(٦٢) نفسه، ص٢٨ وما بعدها.
(٦٣) نفسه، ص٦٧.
(٦٤) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، ص١٠٠،٩٩، القاهرة ١٢٨٦هـ.
(٦٥) المرادي: الإشارة في تدبير الإدارة، ص٢٣،٢٢، الدار البيضاء ١٩٨١.
(٦٦) نفسه، ص٥٤.
(٦٧) نفسه، ص٧٢.
(٦٨) نفسه، ص٨٠.
(٦٩) نفسه، ص٩٩.
(٧٠) نفسه، ص١٢٧.
(٧١) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا – طور الانهيار، مجلد٢، ص ٩٠، القاهرة٢٠٠٠.
(٧٢) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج١، ص٤٧، بغداد ١٩٧٧.
(٧٣) نفسه، ص١٢٥.
(٧٤) نفسه، ص١٢٦.
(٧٥) على سبيل المثال، أنظر: ابن الأعرج: تحرير السلوك في تدبير الملوك، ص٣٠ وما بعدها، الإسكندرية، د.ت.
(٧٦) الأقحصاري: أصول الحكم في نظام العالم، ص١١٣، ١١٤، الكويت ١٩٨٧.

(٧٧) نفسه، ص١٢٥.

(٧٨) نفسه، ص١١٧،١١٦.

(٧٩) نفسه، ص١٣٣-١٤٨.

(٨٠) نفسه، ص١٥١ وما بعدها.

(٨١) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الازدهار، مجلد٣، ص١٤٩ وما بعدها.

(٨٢) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج في دراسة التراث، ص١١ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٤.

(٨٣) عند مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: التراث وقضايا العصر، ص١١٧ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٥.

(٨٤) نفسه، ص١٢٥ وما بعدها.

(٨٥) نفسه، ص١٣٣ وما بعدها.

(٨٦) نفسه، ص١٤١ وما بعدها.

****

المبحث الثالث

الخلافة تاريخياً

لم يخطئ بعض الدارسين المحدثين حين اعتبروا نظام "الخلافة" لـــيس من أصول الدين، فالإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة؛ كما ذكر المجـــتهد "جمال البنا" الذي عرضنا لأطروحته في المبحث الأول من الكتاب. وقد تأثر بها لفيف من الدارسين، فذهب بعضهم إلى أن مفهوم الأمـــة، فضلاً عن كونه جزءا من الدين نصت عليه الكثير من الآيات القـــرآنية؛ فإنه مفهوم "مفتوح" يمكن تحقيقه عملياً في المستقبل(١). ومع ذلـــك فـــرغ من مضمونه بعد عصر الراشدين حيث ظهرت النزعات العرقية والشعوبية خلال العصرين الأموي والعباسي ليحل محله مفهوم "الشـــعب" حتـــى الـــوقت الحاضر(٢). والأهم أن هذا التفريغ قضى - تاريخـــيا- علـــى "الخلافة الشرعية"(٣). وفي ذلك دلالة على التناقض الرئيسي بين الفكر النظري السلطوي وبين التجربة التاريخية(٤).

وذهـــب الـــبعض الآخـــر(٥) إلى أن التجربة التاريخية أثبتت أن "الخلافـــة طـــوال الـــتاريخ الإسلامي تسببت في مآسي وفتن وحروب أســـاءت إلـــى المســـلمين وضببت عقائدهم ". ومع ما ينطوي عليه هذا الحكـــم مـــن مبالغة -لأن نظام الخلافة كان في الأصل نتيجة معطيات سوسيوسياســـية- فقد أصاب القول بأن هذا النظام ليس من صميم الدين الإســـلامي(٦). لكـــنه أخطـــأ مرة أخرى - حين زعم أن مفهوم الخلافة الدينية اقتبسه أهل السنة من الفكر الشيعي السياسي (٧).

وربمـــا كـــان ما ذهب إليه باحث[٨] ثالث من أن هذا النظام لا يخـــتص بخصـــائص مميـــزة تجعل منه "أنموذجاً إسلامياً"، أقرب إلى الصواب.

كذا حكمه بأن فقهاء السلطة هم الذين أكسبوا مفهوم الخلافة طابعاً لاهوتيا. ذلك أن النظم القائمة تملكت سلطتي السيف والقلم، إذ قامت وحافظت على وجودها عن طريق القوة والغلبة. كما وأن كتابها هم الذين قعدوا ونظروا الأحكام السلطانية، ومن ثم كانت السلطة "سياسية ومعرفية" في آن. أصاب أخيرا في الوقوف على تناقض بين تنظيراتهم وبين الواقع التاريخي[٩]. ونضيف إلى ذلك أن علماء الكلام والفلاسفة وكتاب "أدب السياسية" استهدفوا من كتاباتهم الطموح إلى تحقيق نماذج "مثالية" لا مجال لتحقيقها على أرض الواقع.

نشاركه الرأي أيضا في إثبات الممارسة التاريخية حقيقة كون مصطلحات "الخلافة" و"الملك" و"السلطنة" تنطوي على مدلول موحد[١٠]؛ فحواه الاستحواذ على السلطة عن طريق "الغلبة" وما جري تاريخيا من إقرار نظام الحكم في العالم الإسلامي إنما هو تجارب "دول سلطانية" ليس إلا [١١].

على أن هذه الأحكام النظرية الصحيحة لم يقم أصحابها ببرهنتها عمليا من خلال استقراء التاريخ الإسلامي. وربما يعود ذلك إلى قصور معرفي بصدد تاريخ طويل زمانياً لشعوب متعددة في رقعة جغرافية شاسعة.

ولكــون الــدارس مــؤرخا ودارســا للتراث في آن، فلنحاول الاضطلاع بتلك المهمة.

ســبق وأوضــحنا أن معظــم الكــتابات النظرية عن "الخلافة" اعتبــرت عصر الرسول"ص" والخلفاء الراشدين أنموذجا مثاليا يقاس عليه. كما وان السلفيين المحدثين يسعون إلى إحيائه باعتباره -وحده- القادر على إعادة وحدة الأقطار الإسلامية.

على أن الواقع التاريخي يثبت أن تجربة حكومة المدينة كانت قصيرة العمر، حيث استمرت عشر سنوات فقط لم تكتمل خلالها التجربة في نظمها ورسومها، إذ كان الرسول "ص" مشغولاً بالغزوات مع كفار قريش واليهود، فضلاً عن نشر الدعوة في شبة الجزيرة العربية. ولم تكن ثمة مؤسسات إدارية أو مالية أو عسكرية أو قضائية، إذ كان الرسول "ص" يقوم على أمورها بنفسه أو يسند إلى كبار الصحابة بعض المهام.

كمــا لــم يكتمل دستور الدولة وتشريعاتها؛ إذ كان الوحي مازال مســتمرا وناسخاً للكثير من الأحكام التي شرعها الرسول "ص"؛ كما هو الحال بالنسبة لسياسة "المؤاخاة" بين المهاجرين والأنصار، والتعامل مع قريش واليهود؛ بل شمل النسخ مسألة "الفئ" وقضية الأسرى الخ[١٢].

لذلك نرى أن تجربة حكومة المدينة ما كان لها أن تتكامل في صورة أنموذج محدد ومميز، بل كان "التجريب" بما ينطوي عليه من تغيير أو تعديل أو تطوير أو تجديد يشكل الآلية الحاكمة للتجربة.

وبعد وفاة الرسول"ص" جرى الخلاف بين الصحابة حول اختيار من يخلفه لأنه لم يوص في الحكم لشخص بعينه، ولا لنظام قاطع، كما لم يحدد القرآن الكريم هذا النظام، اللهم إلا التوصية بتطبيق مبدأ "الشورى". قال تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"، وهذا يعني أن المسالة موكولة إلى الأمة، ومن ثم ليست دينية بقدر ما هي دنيوية صرفه.

لــذلك كــان الاخــتلاف الذي جرى بين الصحابة في اجتماع "السقيفة" حول اختيار الحاكم خلافا سياسيا صرفا، بما دار حول "الأمر" – أي الحكم حسب النص القرآني– من جدل ومساومة ومناورة جرى حسمها عن طريق "الغلبة"، فيما نرى وذلك برجحان كفة المهاجرين.

بل ظهر تأثير العصبية القبلية فيما جري من حرب كلامية بين المهاجــرين والأنصار؛ برغم تحريم القرآن لها. إذ روي أن عمر بن الخطــاب قال عن خصومه الأنصار الطامحين إلى "الرياسة" "يريدون أن يختزلونا من أهلنا ويغصبونا الأمر... فمن ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته"[١٣].

وفضلاً عما يشي به هذا القول من العودة إلى عصبية الجاهلية، يستدل منه أيضاً على دنيوية موضوع النزاع وهو "سلطان محمد وإمارته"، الأمر الذي يؤكد على الطابع السياسي للخلاف. وليس أدل على ذلك مما ذكره البعض عن وجود اتفاق ثلاثي مسبق بين أبى بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح على تداول الحكم بينهم الواحد تلو الأخر، حسب الترتيب السالف الذكر.

لذلك لم تكن الخلافة في عصر الراشدين إلا نظاما دنيوياً قائما على "الغلبة"، إذ احتكر المهاجرون من قريش المنصب تعويلا على حديث مشكوك فيه؛ فحواه "الإمامة في قريش". ومرد هذا الشك إلى كون محتواه يتناقض مع مبادئ الإسلام في رفض العنصرية والدعوة إلى المساواة. كما لا يستقيم مع مضمون حديث نبوي صحيح "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى".

وعـــندنا أن مبدأ الشورى جرى انتهاكه حين عين أبو بكر عمر لخلافته بغض النظر عن مكانة عمر وعبقريته في إدارة "دار الإسلام".

ونظراً لوفاة أبي عبيدة، فقد أوصى عمر قبل وفاته بعقد مجلس شـــورى مصغر لاختيار خلفه، ولم يعين علي بن أبي طالب كما عينه هـــو أبو بكر من قبل، برغم قناعته بصلاحيته. إذ أثر عنه قوله: "والله لو وليها الأجلح لحمل الناس على الجادة".

بـــدلا من ذلك اختار عمر ستة من كبار الصحابة -جعل معهم ابـــنه عـــبدالله وأوصـــى بعدم اختياره، وإنما عهد إليه بترجيح اختيار الخلـــيفة إذا تعادل الأعضاء في الاختيار- خمسة منهم من الأثرياء(١٤) ذوي المصـــالح المشـــتركة ممـــن شـــكلوا ما أسميناه "الأرستقراطية الثيوقراطية" بينما كان علي بن أبى طالب لا يملك إلا قوت يومه.

لـــذلك كان اختيار عثمان - بعد مناورة داخل المجلس لا محل لذكرها- معبراً عن بعد طبقي أساسه المصلحة لا الدين. فمن ذا الذي كـــان يقارب عليا في تدينه وتفقهه، لقد جرى تنحيته لا لشيء إلا لعلم

أعضـــاء المجلــس مســبقاً بــأن خلافته ستنال من ثرائهم ووضعيتهم الاجتماعــية المتفوقة. لذلك لم يخطئ الطبري[١٥] -عمدة المؤرخين- حين ذكر أن اختيار عثمان تم عن طريق الغلبة.

وفــي خلافة عثمان وقعت "الفتنة الكبرى" نتيجة خروج سياسته عــن جــادة الشــريعة، وتستهدف إرضاء الأرستقراطية الثيوقراطية صـــاحبة الفضل في توليه الخلافة، والأرستقراطية الأموية التي كانت تعمــل في الخفاء جاهدة لحيازة الخلافة. لذلك اختار ولاته وعماله من أفــراد الأرســتقراطيتين، كمــا "حمى الحمى" وخالف سياسة أبي بكر وعمــر في توزيع العطاء وفي الموقف من "أرض العنوة"[١٦]. واعتبر الخلافة منصبا دينيا حيث قال بأنها "قميص ألبسه الله إياه"؛ ومن ثم فلا يجوز عزله أو تنحيته.

من هنا كانت الثورة على عثمان وقتله ذات بعد اجتماعي طبقي[١٧]. لــذلك بايــع الثوار علي بن أبي طالب وعارضه "العثمانية"، بحيث لم يتحقق مبدأ "الإجماع" الذي اشترطه منظرو السنة لتولي الخلافة.

ومــا يعنينا في هذا الصدد أن اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة جــرى عــن طــريق "الغلــبة"، وأن السياسة -لا الدين- غلفت هذا الاختيار، إذ تولى كل منهم الحكم بطريقة مغايرة، بحيث لم يتقرر نظام معــين ثابت وقار في اختيار الخلفاء. كما كانت سياساتهم غير موحدة إزاء القضايا السياسية والاجتماعية والعسكرية والقضائية.

من هنا، نستطيع الجزم بأن أنموذجا بعينه لم يتقرر ويترسخ لنظام ثابت في الحكم، كما لم يستكمل النظام الحاكم مؤسساته وتشريعاته إلا في عصور تالية. وإذ يعزى الفضل لعمر بن الخطاب في مجال النظم الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية؛ فقد استعار معظمها من التقاليد والنظم الفارسية أو البيزنطية.

بل إنه عدل عن تطبيق بعض أحكام الشريعة المقررة بصدد الحدود وتوزيع الأرض في البلاد المفتوحة(١٨)، عامدا إلى "الاجتهاد" الشخصي.

خلاصة القول، أن الخلافة في عصر الراشدين لم تكن إلا تجربة دنيوية في الحكم أبعد ما تكون عن الدين، وأن اختيار الخلفاء جرى عن طريق الغلبة، لا الشورى، وأن سياساتهم لم تجر على سنة واحدة أو نسق ثابت بعينه، وأن نظام الحكم ومؤسساته لم تستكمل إلا في عصور "الملكيات" التالية. من هنا تسقط دعاوي القائلين بنظام "الخلافة الثيوقراطية".

وفي العصر الأموي، تحولت الخلافة إلى ملك وراثي صريح، على الرغم من حرص الأمويين على "البيعة" من قبل "أهل الحل والعقد" – وهم فقهاء السلطة من المرجئة– عن طريق الترغيب والتهديد.

إذ لأول مرة ظهرت "ولاية العهد" حيث كان الخلفاء يختارونهم –في حـــياتهم– ليخلفوهم بعد وفاتهم. كما اتبع الخلفاء أحابيل السياسة من خداع وكذب وتدليس وحتى الاغتيال للخصوم(١٩).

وروج الأمويــون للحديث المنحول "الإمامة في قريش" واتخذوا مــن "المرجئة" المبررين لسلطتهم فقهاء ورجال بلاط، واحتكر البيت الأموي بفرعيه السفياني والمرواني الخلافة، ولم يدخروا وسعا في قهر حــركات الخــوارج والشــيعة والزبيــريين وغيرهم ممن لم يعترفوا بخلافتهم.

واتبعوا سياسات ملوكية – متأثرة في الغالب بالنظم البيزنطية – لا أساس لها في الشريعة، خصوصاً إزاء المسألة العقارية والضرائبية. إذ تعاظمــت ظاهــرة الإقطاعــات للخلافة والبيت الأموي وكبار قادة الجيش وفقهاء السلطة. كما فرضوا الكثير من الضرائب غير الشرعية –المغارم– وخالفوا الشريعة في مسألة الجزية، حيث لم يعفوا من أسلم عن دفعها[٢٠].

كمــا أحــيوا السخائم العصبية القبلية والنعرات العنصرية التي حرمها الإسلام؛ الأمر الذي فجر العديد من الثورات الاجتماعية[٢١].

وفي مجال النظم، نهلوا من الموروث البيزنطي تحت ذريعة "الضرورة والمصلحة"[٢٢]، وبذل كتاب السلطة جهودا كبيرة في تعريب الإدارة وإضفاء صفة الإسلام عليها.

لذلك – وغيره كثير – أجمع القدامى والمحدثون على أن الخلافة الأموية لم تكن إلا "هرقلية" عضوضة، وإن حاول فقهاء السلطة تبرير مشروعيتها بذريعة كونها "اجتهادا" محمودا.

وخلال العصر العباسي، اكتملت النظم والمؤسسات وأقرت رسوم الخلافة التي ألف فيها المؤرخون مصنفات خاصة، كهلال الصابئ صاحب كتاب "رسوم دار الخلافة". لكن جل هذه النظم نقلت عن الفرس الذين شكلوا عصبية الدولة خلال أوائل العصر العباسي الأول(٢٣)، حتى قيل أن الخلافة العباسية تحولت إلى "ملكية كسروية"(٢٤). إذ كان الوزراء والكتاب والولاة والعمال وقادة العسكر ورجال القضاء والإدارة من الفرس في الغالب الأعم(٢٥).

أمـــا الخلافـــة، فقد كانت استبدادية مغلفة بطابع ديني زائف، ولا غـــرو، فقد أعلن الخليفة المنصور أنه "ظل الله على الأرض". وعول هو ومـــن جـــاء بعده على إضفاء الهيبة فأسسوا مؤسسة "البلاط"، وابتدعوا وظائف مستحدثة كالحاجب والسياف... وهلم جرا.

كما أخذوا عن الأمويين نظام "ولاية العهد" الذي كان الصراع بين أفراد البيت العباسي على توليه صراعا دمويا هدد بسقوط الخلافة أحياناً، كما هو الحال بصدد الصراع بين الأمين والمأمون.

لذلك لم يتوافر شرط "الإجماع" ولا شرط "البيعة" الحقيقية في تولي الخلافة، إذ عارضه الخوارج والشيعة والمعتزلة، فضلاً عن الإمامين مالك وأبى حنيفة اللذين أقرا بأن البيعة كانت تعقد بالإكراه. كما دارت مساجلات كلامية بين زعماء الشيعة والخلفاء حول مسألة "أحقية" الخلافة ومشروعيتها. وانبرى الأدباء والشعراء والفقهاء يروجون للأطروحتين العباسية أو العلوية، بما ينم عن عدم توافر

شرط الإجماع الذي أطره الفقهاء السنة ونظروا له فيما بعد في كتب الأحكام السلطانية.

ولا غرو، فقد اعترف الخليفة المأمون بعدم مشروعية الحكم العباسي وأسند ولاية العهد إلى أحد العلويين، لكن سخط البيت العباسي أفضى إلى إلغاء قراره واضطراره لاضطهاد العلويين الذين عادوا إلى العمل السياسي السري تمهيدا لإسقاط الخلافة التي لم يعترفوا بمشروعيتها.

كما كان تعصب العباسيين الأوائل للعنصر الفارسي من أسباب تفاقم ظاهرة "الشعوبية"[٢٦] وما أسفر عنها من قيام حركات انفصالية تمخضت عن تأسيس دول مستقلة، ارتبط بعضها بالخلافة واعترف بمشروعيتها، ولم تعترف معظمها بهذه المشروعية، بل ادعى زعماؤها "الإمامة" وتلقبوا بلقب "أمير المؤمنين"، كما هو حال الدول الخارجية والعلوية في بلاد المغرب. وهذا يعني أن "شرط الإجماع" لم يتحقق لخلفاء العصر العباسي الأول.

وفي العصر العباسي الثاني، تسلط العسكر التركي على مقدرات السلطة، حتى صارت الخلافة إسما ليس إلا. فقد استبد قادة العسكر بالحكم وتدخلوا في تعيين الخلفاء وعزلهم، بل اعتدوا على شخوصهم بسمل العين وجذع الأنف وقطع الأذن حتى ينتفي شرط "سلامة الحواس" الذي وضعه الفقهاء، وكثيراً ما قاموا بعزلهم وسجنهم وأحيانا لم يتورعو عن قتل بعضهم.

ولا أدل على ضعف الخلافة وانتزاع صلاحياتها من تأسيس قادة العسكر نظاما جديدا يتولى زعيمه سلطات الخلفاء والوزراء في آن. وقد عرف هذا النظام باسم "إمرة الأمراء" ذي الصلاحيات المطلقة في السياسة والحرب والاقتصاد والإدارة. كما عين قادة هذا النظام الكثيرين من مواليهم على إمارة الولايات، كما هو حال مصر الطولونية.

لذلك كان الخلفاء تحت رحمة قادة العسكر، ينفذون أوامرهم ويشبعون نهمهم في طلب المال كيما يظلوا خلفاء إسميين. وفي ذلك أنشد أحد شعراء العصر:-

خليفة في قفص بين "وصيف" و"بغا"

يقول ما قالا له كما تقول الببغا.

ووصيف وبغا هذان من زعماء العسكر التركي.

ولما كانت بغداد مركزا للعناصر العربية والفارسية الموالية للخلافة، فقد أقدم قادة العسكر على نقل العاصمة إلى مدينتهم العسكرية "سامرا" وتحديد إقامة الخلفاء بها لتسهيل مراقبتهم. لذلك -وغيره- لم يعد للخلافة ثم تأثير في إدارة "دار الإسلام"، كما أهدرت رسومها وتقاليدها.

ولعل هذا يفسر تردي الأحوال العامة في الحاضرة والولايات، وقيام ثورات إجتماعية وأخرى عنصرية وثالثة طائفية مذهبية[٢٧].

ولعل هذا يفسر نجاح عناصر فارسية شيعية زيدية في تأسيس دولة في بلاد الديلم لم تجد الخلافة غضاضة في الاستعانة بمؤسسيها لدخول بغداد وتحريرهم من إسار "العسكرتارية" التركية.

دخل البويهيون بغداد بالفعل، وكان بوسعهم إسقاط الخلافة العباسية وإسناد الحكم إلى أحد العلويين. لكن طموحات سلاطينها كان سبباً للإبقاء على الخلافة السنية الضعيفة التي مالبثوا أن تسلطوا على صلاحياتها، وحالوا دون ممارسة الخلفاء العباسيين أدنى سلطات[٢٨].

كما أقاموا نظام "السلطنة"، وتلقب السلاطين باللقب الفارسي "شاهنشاه" –أي ملك الملوك– ولم يكتفوا بالاستحواذ على سلطة الخلافة فقط، بل أهدروا رسومها ونظمها وأمعنوا في إهانة الخلفاء، وأمروا بنقش أسماء السلاطين على العملة، والخطبة لهم على المنابر، وأن تدق لهم الطبول في المناسبات الرسمية، وكلها رسوم وتقاليد كانت من قبل حكرا على الخلفاء.

وتمخض ضعف الخلافة العباسية عن تشجيع الفاطميين لتأسيس دولتهم في المغرب ثم انتقلوا إلى مصر ومدوا نفوذهم إلى الشرق وشبه جزيرة العرب. بل إن أحد دعاتهم خطب على منابر بغداد لمدة عام باسم الخليفة الفاطمي.

كما تشجع عبد الرحمن الناصر أمير الأندلس، فأعلن نفسه خليفة بعد أن كان سابقوه يطلقون على أنفسهم لقب "أبناء الخلفاء".

لذلك تمزقت وحدة الخلافة ليشهد العالم الإسلامي ثلاث خلافات في بغداد والقاهرة وقرطبة ،وهو أمر هال المسلمين، فاعتبروا ذلك من "علامات قيام الساعة"؛ خصوصاً وأن فقهاء السنة طالما كتبوا عن وحدة "دار الإسلام" واشترطوا لحكمها وجود خليفة واحد، كما أوضحنا في المبحث السابق.

وعلى الرغم من وجود خلافات ثلاث، إلا أن الضعف والانهيار حل بها جمعيا. فالخلافة العباسية ما لبثت أن استعانت بالسلاجقة عام ٤٤٨هــ الذين لم يتورعوا عن الاستئثار بالسلطة. والخلافة الفاطمية، ما لبث أن استبد بها الوزراء خلال العصر الفاطمي الثاني، الذي عرف لذلك باسم "عصر الوزراء العظام". والخلافة الأموية بالأندلس حل بها الضعف نتيجة استبداد "الحجاب" –أي رؤساء الوزراء– لتسقط بعدهم على يد البربر وتتمزق الأندلس بين "ملوك الطوائف"[٢٩].

أما الخلافة العباسية فقد ظلت أسيرة سلاطين السلاجقة الذين أنزلهم "الغزالي" منزلة الخلفاء، وأضفى على حكمهم مشروعية "ثيوقراطية"، كما أوضحنا في المبحث السابق – وظل الحال على هذا المنوال إبان عصر قوة السلطنة السلجوقية. فلما ضعفت قامت على أنقاضها كيانات سياسية بعضها تركي والبعض الآخر أسسها قادة كانوا في الأصل عبيدا يحترفون الحرب، كما هو حال الخوارزميين في أسيا الوسطى والغزنوين وسلاطنة دهلي في الهند[٣٠].

واســتعانت الخلافة العباسية بالخوارزميين، لكن الغزو المغولي ما لبث أن وصل بغداد، وسقطت الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ.

وفي بلاد المغرب، قامت دولة المرابطين، التي نجحت في توحيد المغرب والأندلس. واعترف الغزالي بمشروعية حكم سلاطينها وأسبغ على مؤسسها لقب "أمير المسلمين". لكنها لم تعمر طويلاً؛ فأسقطها الموحدون وورثوا نفوذها في المغرب والأندلس، وجمعوا بين لقب السلطنة والخلافة.

وفي مصر والشام، قامت دولة المماليك الذين حاولوا إحياء الخلافة العباسية. وبرغم كونهم عبيدا إلا أن الفقهاء السنة الأشاعرة اعترفوا بحكمهم وأكسبوه المشروعية. على أن الخليفة العباسي في القاهرة لم يتمتع بأدنى سلطة أو نفوذ، بل جرد من كافة صلاحيات الخلافة.

ولما قامت الدولة العثمانية، جمعت بين الخلافة والسلطنة؛ حتى أعلن كمال أتاتورك تركيا دولة علمانية، فسقطت الخلافة نهائيا عام ١٩٢٤م.

على أن أحلام إحيائها ظلت تراود زعماء الحركات السلفية، كالحركة الوهابية، والحركة المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا[٣١]. لكن سقوط العالم الإسلامي فريسة الاستعمار الغربي حال دون تحقيق ذلك، لتسوده نظم في الغالب الأعم ليبرالية، وأخرى عشائرية وقبلية مغلقة بطابع ديني، حتى أن بعضها – في المغرب – لقب الملوك بلقب "أمير المؤمنين".

كما جرت محاولات في مصر من قبل الأزهر لإحياء الخلافة في شخص الملك فؤاد الأول، ومن بعده ابنه فاروق، كان الفشل مصيرها. ومع ذلك لا تزال بعض الجماعات السلفية –كجماعة الإخوان المسلمين– والجماعات الأصولية المعاصرة تحلم بوحدة العالم الإسلامي في ظل نظام الخلافة. واتخذ بعضها من تجربة حكومة الرسول "ص" وعصر الخلفاء الراشدين "أنموذجا" يحتذى، بينما وجد البعض الأخر في النظام العثماني أنموذجه الأمثل.

خلاصة القول، أن هذا العرض التاريخي "البانورامي" الموجز أثبت أن كافة النظم المتتالية في العالم الإسلامي كانت نظما دنيوية، لا علاقة لها بالدين ألبته برغم ادعائها الثيوقراطية.

وقبل ذلك؛ أثبت العرض أن تجربة الرسول "ص" في حكومة المدينة لم تتأصل كدولة مؤسسات، وأن حكم الخلفاء الراشدين وما تلاهم حكم دنيوي مؤسس على السياسة، لا الدين، وقاعدته الغلبة والعصبية في التحليل الأخير.

كما أثبت العرض –أخيرا– ذاك البون الشائع بين التصورات الفكرية النظرية، وبين وقائع التاريخ العياني.

وإذا تعلق المبحثان السابقان بمفهوم أهل السنة وتاريخية هذا المفهوم عن الخلافة، فماذا عن فكر قوي المعارضة الخارجية والاعتزالية والشيعية إزاء مسألة "الإمامة"؟

وهو ما سنجيب عليه في المبحث التالي.

****

المصادر والتوثيق

(١) انظر: رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص٨٣، بيروت ١٩٨٤.

(٢) نفسه، ص١٥٢،١٤٢.

(٣) نفسه، ص١٥٩.

(٤) نفسه، ص١٧٥.

(٥) أنظر: محمد سعيد العشماوي : الإسلام السياسي، ص١٥٧، القاهرة ١٩٨٧.

(٦) نفسه، ص١٥٨.

(٧) نفسه، ص١٥٩.

(٨) أنظر: عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص٨١، بيروت ١٩٩٤.

(٩) نفسه، ص١٤٧.

(١٠) نفسه، ص٨٢.

(١١) نفسه، ص٨٣.

(١٢) ضياء الدين الريس: المرجع السابق، ص١١٧،١٠٦.

(١٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٢٢٠، القاهرة، د.ت.

(١٤) ابن سعد: الطبقات، ج٣، ص١٥٨،٧٧، القاهرة د.ت.

(١٥) تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٣٨٨.

(١٦) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور التكوين، ص٥٥،٥٦.

(١٧) نظر عثمان إلى الثوار على سياسته المنحازة للأرستقراطية باعتبارهم "غوغاء وأهل مياه وأعرابا ونزاع قبائل وعامة". انظر: أدونيس: الثابت والمتحول، ج١، ص١٨٢، ١٨٣، بيروت ١٩٧٤.

(١٨) أبو يوسف: كتاب الخراج، ص٣٥٨، القاهرة ١٣٧٣هـ.

(١٩) كان معاوية بن سفيان يدس السم في العسل ويقول: "إن لله جنداً من عسل. انظر: الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص٢٧، القاهرة ١٩٣٨.

(٢٠) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا – طور التكوين، ص٦٠ وما بعدها.

(٢١) نفسه، ص٦٧،٦٨.

(٢٢) عبد المجيد الصغير: راجع السابق، ص٩٤ وما بعدها.

(٢٣) الجهشياري: المرجع السابق، ص٢،٣.

(٢٤) عبد الحميد الصغير: المرجع السابق، ص٩٠ وما بعدها.

(٢٥) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور التكوين، ص٩٩.

(٢٦) حسن إبراهيم حسن، علي إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، ص ٦٦، القاهرة١٩٧٠.

(٢٧) عن مزيد من المعلومات، راجع : محمود إسماعيل: سوسيولوجيا – طور الازدهار، مجلد ١، ص٦٤ وما بعدها.

(٢٨) نفسه، ص١٥٨ ما بعدها.

(٢٩) عن هذه الأحداث الكبرى، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، المرجع السابق، ص١٧٧ وما بعدها.

(٣٠) نفسه، طور الانهيار، مجلد١، ص٩٢ وما بعدها.

(٣١) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: الفكر الديني الحديث بين السلفيين والمجددين، القاهرة ٢٠٠٥.

****

المبحث الرابع

مفهوم الامامة في فكر المعارضة

المقصـــود بالمعارضـــة الفرق السياسية–الدينية التي ظهرت إبـــان الفتـــنة الكبـــرى كالقدرية –الذين صاروا معتزلة فيما بعد– والمرجئة والخوارج والشيعة. إذ أن ما جرى من اختلاف الصحابة حـــول الخلافـــة، وما أسفر عنه الخلاف من صراع دموي، جعـــل المســـلمين ينظـــرون إلـــى الفتنة باعتبارها من الكبائر. من هنا كان اختلافهم في الرأي حول "مرتكب الكبيرة" سببا لظهور تلك الفرق.

من هنا أيضاً كانت الفرق سياسية – دينية، سياسية لأن الخلاف تمحور حول موضوع "الخلافة"، ودينية لأن الخصوم السياسيين حاولوا الانطـــلاق مـــن القـــرآن والسنة النبوية لتبرير مواقفهم وآرائهم وذلك بتأويل آيات القرآن الكريم، وانتحال الأحاديث التي عزوها –بالباطل– إلى الرسول "ص".

أما عن "القدرية"، فهم أتباع الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود الـــذي اعتـــزل المتصـــارعين حـــول الخلافة، نظراً لالتباس القضية واعتبـــروا الاعتزال من صميم الإيمان ومنجاة من الكفر. كذا اعتباره المتصـــارعين مسئولين عن أفعالهم، فقال لذلك "بالقدر" عكس القائلين "بالجبر" الذين اعتبروا ما جرى قضاء الله النافذ.

ولما ظهر مذهب المعتزلة عام ١٠٠هـــ على يد واصل بن عطاء، أخذاً بهذا الموقف، اعتبر عبدالله بن مسعود رائد الاعتزال.

أما المرجئة، فقد توقفوا في الحكم على "مرتكب الكبيرة" لا انطلاقا من موقف القدرية المستنير، بل حفاظا على مصالحهم الدنيوية، ومن ثم فقد قالوا بالجبر تبريرا لهذا الموقف.

أما الخوارج؛ فقد كفروا "مرتكب الكبيرة" نظرا لما نجم عن الصراع من سفك الدماء وتعطيل الحدود وتوقف الجهاد.

لقـد كانـوا من أخلص أنصار علي، لكنهم خرجوا عليه لقبوله "التحكـيم"، بما يعني التشكيك في بيعته وخلافته، لذلك أطلقوا شعار "لا حكم إلا لله" رفضا لتحكيم البشر في قضية قد حسمت ببيعة علي وتوليه الخلافة بالفعل.

أما الشيعة، فهم أنصار علي الذين بقوا في معسكره وشايعوه بعد خروج الخوارج، لذلك وصموا بالكفر كل من نازعه حول الخلافة. وبعد اغتيال علي التفوا حول ابنه الحسن، فلما تنازل عن الخلافة شايعوا الحسين. وبعد استشهاده تعاظم أمر الشيعة وشرعوا في تأسيس عقائد التشيع.

أمـا عـن مصطلح "الإمامة"، فكان هو السائد عند جميع فرق المعارضة، كبديل عن "الخلافة" مصطلح أهل السنة.

ويشي مصطلح الإمامة بمسحة دينية، إذ جرى اشتقاقه من إمامة المسلمين في الصلاة وإكسابه بعدا سياسياً يعني "الحكم والرئاسة".

تلـك مقدمة -موجزة- عن ظهور فرق المعارضة، ومصطلح الإمامـة بسطناها توطئة لتبيان مفهوم الإمامة من الناحية النظرية عند مفكري تلك الفرق، وهو ما نعرض له بالرصد والدرس.

(١) المعتزلة

أســس واصـــل بـــن عطاء مذهب المعتزلة عام ١٠٠هـ. وقد أشــرنا إلـــى أن أفكـــارهم الأساسية مستمدة من جماعة "القدرية" التي نســبت إلى عبد الله بن مسعود، فاعتبره المعتزلة لذلك رائد الاعتزال. وقــد كتب الكثير حول فكر المعتزلة الذي تبنى العقلانية، لكن فكرهم ودورهم السياسي لم يحظ بعد بالدرس والفحص. ويرجع ذلك لافتقارهم إلى شخصية مرموقة، كذا إلى تريثهم الحذر والمستنير إزاء السياسة، فضـــلاً عـــن دمجهـــم نشاطهم السياسي بالشيعة الزيدية. لذلك لم يقدر للمعتزلة تأسيس دول اعتزالية قحة، كسائر فرق المعارضة.

على أن ذلك لا يعني صحة ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن "آراء المعتزلة السياسية لا تفترق عن آراء أهل السنة والجماعة"[١].

وحسبنا أن المصادر السنية تكفر المعتزلة، وتعتبرهم "أهل بدع وضلالة"؛ بل تحدث عنهم الشهرستاني باعتبارهم "مجوس الأمة".

وتظهر أراء المعتزلة في السياسة من خلال رؤاهم في "الإلهيات"، باعتبارهم مؤسسي علم الكلام. فآراؤهم في تنزيه الله سبحانه عن الصفات المجسدة، وإعلائهم من قدر الإنسان، حين قالوا بالاختيار، لا الجبر، وقولهم في مرتكب الكبيرة بأنه فاسق، ودعوتهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل هذه الآراء تنطوي على أبعاد اجتماعية وسياسية واضحة.

ولا غــرو، فهم – على الصعيد الاجتماعي- يعبرون عن فكر الطــبقة الوسطى من حيث الاستنارة والحض على العدل الاجتماعي، حتى عرفوا باسم "العدلية" أو "أهل العدل والتوحيد".

أمـــا عن فكرهم السياسي، فهو مستمد أساساً من موقف القدرية المستنير إبان أحداث "الفتنة الكبرى"(٢).

وإذ لــم يكفــروا مــرتكب الكبيرة، بل اعتبروه "فاسقاً"، أي في منــزلة بــين الكفــر والإيمـــان، فهذا يعني بداهة أنه لا يصلح لتولي الإمامة. وفي قولهم بأن الإمام لا يشترط في توليته إلا أن يكون عادلاً، مـــا يعني القول بأن الإمامة حق لكل مسلم بغض النظر عن أصله أو عــرقه، وهــو مـــا ذهب إليه الخوارج كما سنوضح فيما بعد(٣). وفي تبنـــيهم قضية العدل الاجتماعي واشتراط العدالة أساساً لتولي الإمامة، مـــا يعني عدم الاعتراف بمشروعية خلافة الأمويين. يدعم ذلك أيضاً رفضـــهم احتكار قريش الإمامة دون بقية عناصر الأمة(٤). كذا رفض فكـــرة "الجبـــر" التـــي أسس عليها الأمويون فكرهم السياسي، إذ قالوا بمسئولية الإنسان عن أفعاله، بما لا يعفي الأمويين من خطيئة الوصول إلى الحكم عن طريق "الغلبة" والأساليب السياسية غير المشروعة(٥).

لـــذلك اعتبـــروا الحكم الأموي "ملكا هرقليا" يجب الثورة عليه وتقويضه.

أمـــا عن رأيهم في "الثورة"، فاشترطوا أن تكون تحت راية إمام عـــادل، وأن يجـــري الإعـــداد لها وقيامها في توقيت مناسب لضمان

نجاحها[٦]. لذلك نظموا دعوة سرية–أثبتناها لأول مرة– فأنفذوا الدعاة إلـــى الأمصار لنشر الاعتزال والإعداد للثورة، لكن الدعوة فشلت في تأســيس دولـــة "العــدل والتوحــيد"[٧]. بل نجحوا عن طريق الترشيد والتنويـــر فـــي تمكين بعض خلفاء بني أمية من العدول عن السياسات الجائرة.

ولما قامت الخلافة العباسية، عارضها المعتزلة وآزروا العلويين فـــي ثوراتهم التي فشلت أيضاً. لكنهم تمكنوا من اكتساب مودة الخليفة المأمون الذي جعل الاعتزال مذهبا رسمياً.

وفي العصر العباسي الثاني، تعرض المعتزلة للاضطهاد، خصوصاً من لدن الفقهاء الأشعرية بعد أن صار المذهب الأشعري هو المذهب الرسمي. لذلك أدمجوا نشاطهم السياسي مع الشيعة الزيدية؛ الذين آزروا الحكم البويهي على حساب الخلافة العباسية. لكنهم تعرضوا للاضطهاد في العصر السلجوقي، فعدلوا عن السياسة ومالوا إلى الزهد والتصوف[٨]؛ بل اضطر بعضهم إلى اعتناق الأشعرية من باب التقية. ومن بقي منهم على مذهبه أخذ برأي الشيعة في الإمامة[١٠]؛ وإن آثرت قلة منهم إعلان معارضة الخلافة العباسية[١١]، وأنكروا إمامة "الفاسق"[١٢]، وطالب القاضي عبد الجبار بتطبيق مبدأ "الشورى" ومحاسبة السلطان الجائر[١٣].

بالمثل عارضوا الشيعة في أفكارهم عن "الوصية" و"العصمة" و"الغيبة" و"الرجعة" و"المهدوية"[١٤].

وإذ أمعـنت الخلافـة العباسية والسلطنة السلجوقية في اضطهاد المعتـزلة، اضـطر الكثيرون منهم إلى الهجرة إلى اليمن وبلاد ما وراء النهـر؛ حيث أعلن الزمخشري المعتزلي عن آرائه الاعتزالية في جرأة وجسارة. كما تصدى معتزلة اليمن لمناوءة الحكومات السنية الشافعية[١٥].

(٢) المرجئة

نشأت فرقة المرجئة إبان أحداث الفتنة الكبرى، شانها شأن كافة أحزاب المعارضة. إذ عبروا عن موقف سلبي إزاء الصراع حول الخلافة، فلم يؤيدوا أيا من أطراف الصراع؛ حفاظاً على مصالحهم بالدرجة الأولى. من أجل هذه المصالح أيدوا الأمويين بعد وصولهم إلى الحكم، فأرجأوا الحكم على سياساتهم إلى الله سبحانه، متخذين في ذلك موقفا انتهازيا. فلما أفل نجم بني أمية وغدا سقوط دولتهم وشيكا، تحولوا إلى حزب ثوري تلقف آراء الفرق الثورية كالمعتزلة والخوارج والشيعة.

وقد عبر فكرهم عن الخلافة عن هذا الموقف الانتهازي. إذ لم يدلوا برأي في مسألة "مرتكب الكبيرة" إبان الفتنة الكبرى، معولين على حديث نبوي يقول: "ستكون فتنة القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها. ألا فإذا نزلت، فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه".

وهذا يعني تعويلهم على "المصلحة" كمبدأ سياسي انتهازي حاولوا إيجاد تبرير شرعي له في الدين(١٦). ولا غرو؛ فقد وصفهم البعض(١٧) بأنهم "أهل الحشو، وأتباع الملوك، وأعوان من غلب".

ولما قامت الخلافة الأموية، برروا شرعيتها عن طريق مبدأ "الجبر"، أي أن هذا القيام حكم من الله سبحانه يجب التسليم به، فالخلافة -في نظرهم- هبة من الله يسبغها على من يشاء(١٨)؛ استشهادا بالآية الكريمة "قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ...الخ".

وبرغم جور سياسة بني أمية لم يكفروهم تأسيساً على مبدأ أن "الإيمان تصديق بالقول دون العمل"؛ وأن "ما دون الشرك مغفور، فإذا مات العبد على توحيده، لا يضيره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات". بل إنهم أقروا بوجوب الخلافة الأموية ودعوا إلى طاعتها تعويلا على الآية الكريمة "أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم".

لكنهم عدلوا عن هذه الآراء حين ضعفت الدولة الأموية وآل مصيرها إلى الانهيار والسقوط. وتبنوا آراء أحزاب المعارضة الأخرى، فنادوا بوجوب "الشورى" والعمل بالقرآن والسنة، كما ألحوا على مبدأ "الإجماع"؛ بما يشي بعدم مشروعية الحكم الأموي القائم على نظام الوراثة، والذي عارضه الكثيرون فلم يتحقق له شرط الإجماع(١٩).

كما أخذوا برأي الخوارج بعدم احتكار قريش الخلافة "وأحقية كل من كان قائماً بالقرآن والسنة لها"(٢٠). كما جعلوا العمل شرط

الإيمان، وقالوا بمبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، بما يعني وجوب الثورة على الأمويين شرعا.

لذلك شبه المرجئة –آنذاك– بالخوارج، فنعتوا بصفة "مرجئة الخوارج".

كما أخذوا عن الشيعة مبدأ "التأويل" الذي يبرر تغير المواقف السياسية، ويكيف موقفهم الجديد. وعن المعتزلة أخذوا مبدأ "الاختيار" بديلا لقولهم "بالجبر" سابقاً؛ بما يعني مسئولية بني أمية عما اقترفوا من آثام. لذلك عرفوا باسم "معتزلة المرجئة"[٢١].

قصارى القول، أن فكر المرجئة السياسي حول مسألة "الخلافة" لم يكن ثابتا، إذ تغير مع تغير معطيات الواقع بهدف الحفاظ على المصالح.

(٣) الخوارج

أخطأ من تصور الخوارج كخارجين على علي بن أبي طالب لإرغامه على قبول التحكيم، ثم محاولة إرغامه على عدم قبول نتائجه. إذ سبق لنا إثبات خطل هذا الزعم، تأسيساً على كون زعمائهم المسرفين في التدين رفضوا مبدأ التحكيم أصلاً، بما لا يعني التشكيك في مشروعية خلافة علي. لذلك طرحوا شعار "لا حكم إلا لله"، على أساس أن حكم الله قد سبق بتولية علي الخلافة عن طريق "البيعة"، وأن تحكيم البشر أصبح غير ذات موضوع[٢٢].

فلما آلت الخلافة إلى بني أمية، لم يقر الخوارج بمشروعيتها لأنها تمت عن طريق "الغلبة" من ناحية، وتحولت إلى "ملك وراثي" من ناحية أخرى.

وبرغم تشرذم الخوارج إلى عدة فرق، إلا أنها جميعاً تجمع على مبادئ واحدة بصدد موضوع "الإمامة". أولها؛ أنها حق لكل مسلم بغض النظر عن أصله وعرقه، وثانيها، وجوب الثورة على الإمام الظالم واستعراضه بالسيف تطبيقاً لمبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(٢٣). لذلك أطلق عليهم نعوت "جهوريو الإسلام" و"بولشفيك الإسلام"، و"ثوريو الإسلام".

تطبيقاً لتلك المبادئ أعلنوا الثورة على الأمويين الذين قمعوا ثوراتهم بالعنف والبطش، فضلاً عن الدهاء والسياسة.

لذلك، اضطر الخوارج إلى تعديل مبادئهم لتجنح نحو الاعتدال من ناحية، والطابع العملي من أخرى. ولا غرو، فقد اختفت الفرق المتطرفة، وبقيت فرقتا الإباضية والصفرية المعتدلتين. وقد عول الإباضية والصفرية على العمل السري السياسي المنظم لكسب الأنصار والإعداد لثورات ناجحة وطامحة إلى تكوين دول على مذهبهم(٢٤).

أما عن مظاهر الاعتدال في الفكر السياسي الخارجي الجديد، فيكمن في التخلي عن مبدأ تكفير المخالفين تكفير ملة، بل ذهبوا إلى أن كفرهم "كفرنعمة". ولم يكفروا إلا السلطان وأعوانه، وما عداهم جرى

اعتبارهم "أهل توحيد"[٢٥]. لكنهم لم يتخلوا عن مبدأ الشورى في اختيار الأئمة، كذا رفض اشتراط العصبية الإثنية، وفتح الباب على مصراعيه لكل مسلم قادر على الاضطلاع بمسئوليات الإمامة.

وقد طبق الخوارج هذا المبدأ فيما أقاموا من دول في بلاد المغرب، فدولة بورغواطة الصفرية تولاها أحد زعامات البربر، ودولة بني مدرارا الصفرية أيضاً أسس إمامتها عبد سوداني، وبعده آلت إلى أئمة من البربر، ودولة بني رستم الإباضية أسسها وحكمها "أئمة" من أصول فارسية.

إلا أن الواقع العملي أفضى إلى تحول الإمامة الخارجية إلى حكم وراثي تنكر لمبدأ "الشورى"، وحلت فيه العصبية القبلية والعنصرية محل تعاليم المذهب. من هنا ظهرت فرق خارجية حاولت تصحيح الوضع، خصوصاً في الدولة الرستمية مثل "النكار" و"السمحية" و"النفاثية"[٢٦]، لكن حركاتها باءت بالفشل.

ولما ظهرت الدولة الفاطمية في المغرب عام ٢٩٦هـ، أسقطت دولتي الرستميين والمدراريين. لكن الخوارج -شأنهم شأن الشيعة- واجهوا تلك المعطيات، فعالج فقههم السياسي مسألة الإمامة برؤية جديدة، فحواها إقامة "إمامة الدفاع" التي تتلخص مسئوليتها في إعادة الإعداد للثورة، فإذا ما نجحت، قامت "إمامة الظهور". كذا اعترافهم بإمكانية "وجود إمامين في وقت واحد"، إذا ما حال الخصوم دون توحيد الإمامة.

هذا فضلاً عن ظهور أفكار تتحدث عن إلغاء الإمامة أصلاً، إذا ما توفر العدل الاجتماعي[٢٧]. وفي ذلك تطوير لفكر الخوارج السياسي نأى عن المذهبية ليتسلح بالسياسة[٢٨]؛ وهو أمر أغضب فقهاء المذهب، فاعتبروه من قبيل البدع[٢٩].

لكن التيار العملي الجديد ضرب صفحا عن موقف الفقهاء الذين يئسوا من إمكانية تصحيح الوضع، معبرين عن استيائهم بالسكوت عن الكتابة في موضوع "الإمامة"، فيما صنفوا من كتب فقهية[٣٠].

ونظرا لعجز الخوارج إبان محنتهم عن إعادة دولهم السابقة، فقد عولوا على إبداع نظم جديدة لتسيير أمور الرعية في مجتمعاتهم المنعزلة في جبل نفوسة وجزيرة جربة وصحراء الميزاب. يستوي في ذلك من كانوا إباضية "وهبية" أو معارضيهم من "النكار".

ومع ذلك ظل هؤلاء يطمحون إلى إحياء الإمامة حيثما تسنح الفرصة[٣١].

وكبديل عنها أخذ "الوهبية" بنظام "العزابة" الذي ابتكره الفقهاء في القرن الخامس الهجري[٣٢]؛ بينما أبدع النكار نظام "الأخيار" توطئة لأحياء الإمامة[٣٣]. أما نظام الأخيار فيعزو الرئاسة إلى جماعة تتكون من اثنى عشر فقيها يديرون أمور الحياة.

ومال الفكر السياسي عند الإباضية عموماً إلى التطرف مرة أخرى، وذلك بتكفير الخصوم واستباحة أموالهم[٣٤]؛ بما ينم عن طبيعة الظروف الصعبة التي عاشها الخوارج في المغرب بعد سقوط دولهم،

والعيش في تجمعات عشائرية منغلقة في الجبال والصحراء وجزيرة جربة.

أما في عمان، فقد تحولت الإمامة فيها إلى ملك وراثي(٣٥) أيضاً ولا يزال سكانها يعيشون في شبه عزلة عن جيرانهم إلى الآن.

خلاصة القول، أن الفكر الخارجي بصدد "الإمامة"، وإن كان أقرب إلى روح الإسلام من سائر الفرق الأخرى، إلا أنه تغير وتطور وفق معطيات الصيرورة التاريخية.

(٤) فرق الشيعة

تعرض الشيعة قديما وحديثا لحملات ضارية بالسيف والقلم من قبل خصومهم السنة، نظراً لحكرهم الإمامة على أبناء علي وفاطمة من ناحية، ولنجاحهم في تأسيس دول صغرى وكبرى هددت بإسقاط الخلافة السنية أحياناً، من ناحية أخرى.

ويجمع الشيعة عموما على مبادئ عامة مثل اقتصار الإمامة على آل البيت، ومبدأ الوصية -أي الوراثة- وإضفاء هالة قدسية على الأئمة، والمهدوية. إلا أنها تختلف في مسائل هامشية خاصة بالفروع، دون أن تمس الأصول.

وعندنا أن الشيعة محقين في تبجيل الإمام علي لسابقته وبلائه في خدمة الإسلام، فضلاً عن علمه وفقهه الذي برز فيه عن الصحابة جميعاً.

مصداق ذلك، حفظه لتعاليم الإسلام، خاصة ما يتعلق بالسياسة كما يجب أن تكون. دليلنا في ذلك العهد الذي عهد به إلى واليه على مصر "مالك الأشتر"[٣٦] الذي يلخص رؤيته الإسلامية الصحيحة للحكم الإسلامي المثالي.

وهاك رصداً لأهم ما تضمنه العهد من توصيات :

(١) تحديد مفهوم الأمة على أساس الأخوة في الدين، لا العنصر أو العصبية، مع الاعتراف بمواطنة غير المسلمين وحقوقهم المشروعة.

(٢) العدل شرط للعمران، والظلم نذير خرابه.

(٣) الغاية من الحكم مصلحة الرعية، لا الحاكم.

(٤) الكل سواء، ولا تفرقه في تطبيق شرع الله.

(٥) الحض على الشورى الموكولة إلى أهل الورع والحكمة والاستقامة.

(٦) احترام كافة فئات المجتمع من منطلق تقديس قيمة العمل.

(٧) الاهتمام بالجند وصرف أعطياتهم حسب أحكام الشرع، دون تمييز أو تفضيل.

(٨) اختيار الولاة والعمال والقضاة من أهل التقى.

(٩) تطبيق أحكام الشريعة في فرض الجبايات، مع مراعاة أحوال طوائف المنتجين من فلاحين ومهنيين وتجار باعتبارهم صانعي العمران "والعمران محتمل ما حملته،

وإنما يوتي خراب الأرض من إعواز أهلها".

(١٠) الحـــاكم مسئول عن "ولاية" المستضعفين والعوام الذين لم يقـــرر الحكم إلا لرعايتهم. يقول الإمام علي: "الله الله في الطـــبقة الســـفلي مـــن الـــذين لا حـــيلة لهم، والمساكين المحتاجـــين، وأهـــل الـــبؤس والزمنـــي... احفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم".

ولا غرابة أن يصبح فقه علي وعدله نبراسا للأئمة العلويين من بعده.

برغم افتراق الشيعة إلى فرق شتى، يجمعها قاسم مشترك في مبادئ اختصاص آل البيت بالإمامة، والوصية، والتقية، والمهدوية، وكلها مرتبطة برأيهم في الإمامة.

على أن ما تعرض له الشيعة من إحن ومحن، أدت إلى تطوير بعض الفرق لفكرها السياسي. فالزيدية مثلاً أقروا "إمامة المفضول مع وجود الأفضل"[٣٧]، بما يعني الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر، على عكس "الرافضة"، كما حادوا عن مبدأ "التقية" وأصروا على ظهور الإمام، في بعض الأحيان[٣٨]، ولم يشترطوا توريث الإمامة[٣٩].

والكيسانية قالوا بإمامة نسل محمد بن الحنفية، بما يعد خروجا على مبدأ أن تكون الإمامة لنسل علي من السيدة فاطمة الزهراء.

أما الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، فقد شاركوا الإسماعيلية في مبدأ المهدوية، مع اختلافهم حول شخص "المهدي المنتظر"[٤٠].

وحين عارك الشيعة عموماً ظروفا صعبة، مالت أفكارهم السياسية إلى الاعتدال، وتأثرت بمبادئ الاعتزال(٤١)، ومالت نحو السياسة على حساب الدين، وراجعت أفكارها السابقة، فأعادت صياغتها حسبما تقتضي الحال.

وعندما تمكن الزيدية من تأسيس السلطنة البويهية، والإسماعيلية من تأسيس الدولة الفاطمية عادت معتقداتها إلى أصولها الأولى، فازدادت تطرفا(٤٢). فقالت الزيدية بأنه لا يستحق الإمامة إلا الأفضل، ولم يعترفوا بمشروعية حكم العباسيين ولا الفاطميين(٤٣). وأضفى الفاطميون على الإمام صفات أشبه بالتقديس. كما اعتبر الإثنا عشرية الإمامة حقا إلهيا(٤٤)، فيما عرف باسم "الإمامة الروحية".

ولما تفاقمت أحوال الشيعة بعد سقوط الدولة البويهية وضعف الدولة الفاطمية واضطهاد العباسيين للأئمة الإثنا عشرية، تعدلت بعض عقائد مذاهبهم متخذة طابعا عمليا. مثال ذلك، تجويز الإثنا عشرية "ولاية" بعض خواص الإمام واكتساب سلطته أثناء "غيبته"(٤٥).

كما جرى وفاق بين التشيع الإثنى عشري والتصوف، على أساسه قامت دولة العلويين النصيرية بالشام(٤٦). كما مال الفكر السياسي الإسماعيلي إلى التفلسف متأثرا بالأفلاطونية المحدثة. ونتيجة انشقاق المذهب الإسماعيلي إلى "نزارية" و"مستعلية"، مال النزارية إلى التطرف واعتمدوا أسلوب الاغتيال السياسي. كما ظهرت فرقة الدروز التي تأثر فكرها السياسي بمعطيات عقدية سابقة(٤٧).

ولما دخل الفكر الإسلامي طور الانحطاط، ترك بصماته على الفكر السياسي الشيعي. فالمذهب الإثنا عشري غشيته الخرافات والشعوذة. والتشيع الزيدي غلبت عليه أفكار المعتزلة والتشيع الإسماعيلي اختلط بأفكار متهرطقة.

وفي العصر الحديث لم يبق إلا التشيع الإثنا عشري كقوة لها وزنها؛ فنظر له فقهاء المذهب وأحيوا أصوله الأولى[٤٨] لتبيان أحقية البيت العلوي في الإمامة، ودحض مقولات أهل السنة حين جعلوا نظرية الاستخلاف حكرا على الأئمة الإثنا عشرية[٤٩].

وبعد قيام الثورة الإيرانية، عاد الخميني لفكرة "ولاية الفقيه" رافضاً مقولة التقية، وإن لم يسبغ على الوالي صفات الأئمة[٥٠]، وإن أناطه بسلطاتهم وصلاحياتهم، فيما أطلق عليه "عموم الولاية"[٥١].

أما بقايا أتباع المذهب الإسماعيلي –كالبهرة– فبرغم اعتقادهم بتعاليم المذهب في السياسة، إلا أنهم جوزوا مشروعية النظم الأخرى ربما من باب التقية[٥٢].

خلاصة القول، أن قضية الإمامة في الفكر الشيعي بعامة تعد من أصول الدين، أو بالأحرى تكتسب مسحة "ثيوقراطية".

ومع ذلك، أبدع فقهاء المذهب صيغاً مستحدثة تحت ضغوط ظروف تاريخية صعبة. لذلك أعطوها مشروعية مؤقتة، ريثما يظهر "المهدي المنتظر".

وإذا كان الموقف من الإمامة هكذا؛ حسب الفقه والفرق، فقد أسهم فلاسفة الشيعة –شأنهم شأن نظرائهم السنة– في إثراء الفكر السياسي الشيعي عن طريق تقديم صيغ مثالية "طوبوية" بصدد مسألة الإمامة.

ونكتفي بصدد ذلك بعرض فلسفة الفارابي العملية المعبرة عن موقفه من مسألة الإمامة، كأنموذج دال على مثالية التصور.

معلوم أن الفارابي (ت ٣٣٩هـ) ولد في "فاراب" بإقليم ما وراء النهر. حصل ثقافة عصره المزدهرة في العلوم الدينية والدنيوية، وبرع في الفلسفة العامة؛ حيث تأثر بنسقه الفلسفي سائر من جاء بعده من فلاسفة الإسلام. أما عن فلسفته السياسية والاجتماعية، فقد فصلها في كتابيه "السياسة المدنية" و"آراء أهل المدينة الفاضلة".

وقد سبق لنا دراسة فلسفته العامة والسياسية في مؤلف سابق نحيل إليه، تحاشياً للاجترار والتكرار[٥٣]. ونكتفي- في هذا المقام - بتبيان تصوره المثالي عن الإمامة، باعتباره شيعيا إسماعيلياً في البداية، وإثنا عشريا بعد ذلك.

وبغض النظر عن تأثره في تصوره بآراء أفلاطون أو أرسطو؛ فلا مشاحة أن قوام فكره يرجع إلى معاركته واقع عصره الحافل بالصراعات السياسية والمذهبية، فضلاً عن الكساد الاقتصادي والانحلال الاجتماعي.

كما تأثر كذلك بخبرته السياسية، حيث عرك السياسة منذ يفاعته في بلاد ما وراء النهر وحكم عليه بالسجن. ثم انتقل إلى بغداد وغيرها واستقر به المقام في بلاط "بني حمدان " الإثنا عشرية. لذلك كانت فلسفته العملية بالغة الدلالة على طموحاته السياسية الممثلة في إصلاح واقع العالم الإسلامي.

وقد أخطأ بعض الدارسين حين ذهبوا إلى أن مفهومه عن "الإمامة" كان تكريسا للسلطة الثيوقراطية(٥٤). وإذا جاز الأخذ بهذا القول، فهو يتعلق بالإمامة العلوية، لا الخلافة العباسية، كما ذهب أصحاب هذا الرأي.

لقد أعطى الفارابي "الإمام" العلوي المنشود قيمة كبرى، ومنحه صلاحيات مطلقة، باعتباره "يمثل القلب في الجسد"؛ والمنوط بتحقيق قيم العدالة والمساواة.

ولعل ما يؤكد تأثره بالمفهوم الشيعي عن الإمامة، تأكيده على "عصمة" الإمام الذي جعله موئل الحكمة في علوم الفلسفة والدين والسياسة. كذا إلحاحه على "العدل" باعتباره قيمة مثلى وهدفا وغاية ومقصدا لتأسيس "المدينة الفاضلة"(٥٥).

والمدينة الفاضلة في نظره تشمل "دار الإسلام" برمتها، حيث اعتبر الكيانات السياسية القائمة كيانات "جاهلية" إقطاعية مؤسسة على أصول عنصرية(٥٦). وإذ أقر بوجود أكثر من "رئيس" واحد(٥٧)؛ فقد قصد من وراء ذلك الاعتراف بالكيانات الشيعية القائمة كالدولة الفاطمية والدولة الحمدانية والدولة القرمطية التي كان مؤسسها "حمدان بن الأشعث " أحد تلامذته.

وقد راهن على اتحاد تلك الكيانات لتشكل نواة "المدينة الفاضلة" المنشودة التي توحد العالم الإسلامي بأسره.

وإذ لم يتحقق ذلك – الأمر الذي جعل تصوره يوتوبيا– فإن هذا التصور قد أفادت منه جماعات شيعية في المشرق والمغرب، واتخذت منه مثلا أعلى ناضلت من أجل تحقيقه.

وما يعنينا أن هذا التصور انطوى –بداهة– على رفض الوضع الراهن في عصره، حيث ندد بالنظم الاستبدادية القائمة، ودعا إلى زوالها[٥٨]. كما أعلى من قيمة "العقل النظري" المنوط بصياغة "عقل عملي"[٥٩] إصلاحي أو ثوري أناطه بمهمة التغيير، كبديل عن "الشوكة" أو "العصبية" التي كانت سببا لقيام الحكومات السنية المستبدة.

كما زاوج الفارابي بين الفلسفة والسياسة والدين والأخلاق كمثل أعلى لوجود حاكم مثالي يتجسد في إمام علوي قادر على تقويض المدن "الجاهلية" و"الضالة" و"الفاسقة" وإقامة "المدينة الفاضلة". لذلك جسد فيه صفات النبي والملك وواضع النواميس والإمام[٦٠].

خلاصة القول، أن مفهوم فرق المعارضة عن "الإمامة" رغم اختلافها وتنوعها، إلا أنها جميعا توحدت حول غاية واحدة، فحواها تأسيس "دولة مذهبية" كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره، وذلك بعد تقويض الخلافة السنية.

والسؤال، إلى أي مدى اتسقت تلك الرؤى أو اختلفت حين دخلت مرحلة الفعل والتطبيق، أو بالأحرى حين دخلت التاريخ؟

ذلك هو موضوع المبحث التالي والأخير.

****

المصادر والتوثيق

(١) لإيضاح ذلك، راجع: محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص٩٠.
(٢) النوبختي: فرق الشيعة، ص٤،٥، النجف الأشرف، ١٩٥١.
(٣) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص٩٩.
(٤) محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١٠٢، بيروت ١٩٧٢.
(٥) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص١٠٣.
(٦) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، ص٨٠، القاهرة ١٩٦٤.
(٧) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص١٠٧ وما بعدها.
(٨) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الازدهار، مجلد٣، ص٦٢،٦٣.
(٩) أوليري دي لاسي: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، الترجمة العربية، ص١٤٤، القاهرة، د.ت.
(١٠) حسين مروة: المرجع السابق، ج١ ،ص٩٠.
(١١) أدونيس: الثابت والمتحول، ج٢، ص٥٧، بيروت ١٩٧٧.
(١٢) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا : المرجع السابق، ص ٧١.
(١٣) نفسه، ص٧٢.
(١٤) أدونيس: المرجع السابق، ج١، ص٩٠.
(١٥) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا: المرجع السابق، ص٣١.
(١٦) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص٢٦.
(١٧) انظر: النوبختي: المرجع السابق، ص٤،٥.

(١٨) محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص٤٠، بيروت ١٩٩٧.

(١٩) الطبري: المرجع السابق، ج٣، ص٢٣٢.

(٢٠) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ج٣، ص٣٣٢.

(٢١) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص٤٥.

(٢٢) أنظر: محمود إسماعيل: قضايا في التاريخ الإسلامي، ص٣٤ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٢٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٧٣، القاهرة. د.ت، النوبجتي : المرجع السابق، ص٣١.

(٢٤) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب، ص٢٥ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٦.

(٢٥) نفسه، ص٥١.

(٢٦) نفسه، ص١٥٦ وما بعدها.

(٢٧) نفسه، ص٢٥٨ وما بعدها.

(٢٨) علي عبد المعطي وطه شرف: المرجع السابق، ص١٢٦.

(٢٩) انظر: أبن عمر الأزدي: الجامع الصحيح، ص٢، بيروت، د.ت.

(٣٠) انظر: أبو بكر الجناوني: كتاب الوضع، الذي لم يفرد فيه مبحثاً عن الإمامة، القاهرة، د.ت.

(٣١) محمد عبد العمر: الإباضية النكار، رسالة ماجستير –آداب عين شمس– ص١٢٧، مخطوطة، القاهرة ٢٠٠٤.

(٣٢) نفسه، ص١٣١.

(٣٣) نفسه، ص١٣٣.

(٣٤) نفسه، ص١٣٤.

(٣٥) نفسه، ص١٣٧.

(٣٦) راجع نص العهد في: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٢٨ وما بعدها.

(٣٧) الصاحب إسماعيل بن عباد : نصرة مذاهب الزيدية، ص١٨، ١٦٤، بغداد، د.ت.

(٣٨) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص٢٢٣.

(٣٩) نفسه، ص١٨٣.

(٤٠) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور التكوين، ص١٨٢.

(٤١) نفسه، ص١٨٥.

(٤٢) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الازدهار، مجلد٣، ص٢٥.

(٤٣) الصاحب إسماعيل بن عباد: المرجع السابق، ج١، ص٨١.

(٤٤) حسين مروة: المرجع السابق، ج١، ص٦٨٧.

(٤٥) محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص١٠١ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٦.

(٤٦) نفسه، ص١٤٠ وما بعدها.

(٤٧) نفسه، ص٦١ وما بعدها.

(٤٨) أنظر : أمير محمد الكاظمي : مناظرات عقائدية، ص١٩٥-١٩٩، بيروت١٩٨٩.

(٤٩) نفسه، ص١٩٥-١٩٩.

(٥٠) الخميني: الحكومة الإسلامية، ص٤٩، القاهرة ١٩٧٩.

(٥١) نفسه، ص٥٢.

(٥٢) الكرماني: المصابيح في إثبات الإمامة، ص١٩ وما بعدها، بيروت ١٩٩٦.

(٥٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الازدهار، مجلد٣، ص١٢٧ وما بعدها.

(٥٤) انظر: حسين مروة: المرجع السابق، ج٢، ص٥٠٦.

(٥٥) الفارابي: آراء أهل المدنية الفاضلة، ص١٠٠، القاهرة ١٩٤٨.

(٥٦) نفسه، ص١٢٦.

(٥٧) نفسه، ص١١١.

(٥٨) محمد خاتمي: الدين والفكر في فخ الاستبداد، ص١٤٠، القاهرة ٢٠٠١.

(٥٩) نفسه، ص١٣٥.

(٦٠) الفارابي: المرجع السابق، ص٩٢.

****

المبحث الخامس

الإمامة تاريخياً



سبق إيضاح العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع التاريخي بصدد موضوع "الخلافة" عند السنة، فأبرزنا تأثير الأوضاع السوسيو- تاريخية في نشأة وتطور مفهومها، كذا ما جرى من تحوير أو تطوير أو إلغاء لبعض مفاهيمها حين جرى تطبيقها عمليا. بالمثل أثبتنا تأثير تلك المفاهيم في حركة التاريخ وصيرورته، إيجابا أو سلبا.

سنعول على الرؤية ذاتها بصدد مفهوم "الإمامة" عند فرق المعارضة الاعتزالية والإرجائية والخارجية والشيعية.

فـيما يـتعلق بالمعتزلة، عرضنا لأفكار الاعتزال الأولى حول الإمامـة إبـان "الفتنة الكبرى" ممثلة في جماعة "القدرية"، وانتهينا إلى الموقف العملي السياسي لتلك الجماعة من أحداث الصراع؛ إذ اعتزلوا المتخاصـمين جميعاً ولم ينحازوا لفريق دون الأخر تعبيرا عن موقف مستنير إزاء قضية "ملتبسة".

فلمـا تأسس المذهب على يد واصل بن عطاء عام ١٠٠هـ، أي خلال العصر الأموي؛ وقف زعماؤه موقف التنديد بالخلافة الأموية، لأنها قامـت علـى "الغلبة" من ناحية، وتنكبت طريق العدالة في سياساتها من ناحية أخرى[1].

وكان من الطبيعي أن يعلن المعتزلة الثورة على بني أمية، لكنهم لـم يفعلـوا لاشتراطهم مواتاة الظروف لقيامها، كما ذهبوا في فكرهم السياسي.

لذلك عولوا على أسلوبين للمواجهة، أولهما محاولة ترشيد الخلفاء لتبني سياسة الإصلاح، وثانيهما تكوين تنظيم سري يهدف إلى جمع الأتباع والأنصار إعداداً لقيام ثورة تقضي على النظام القائم وتقيم "دولة العدل والتوحيد".

بخصـــوص الأســـلوب الأول، نجح زعماء المعتزلة بالفعل في ترشـــيد "ولـــي العهـــد" يـــزيد بن الوليد بن عبد الملك، فاعتنق مبادئ الاعتـــزال، وآزروه حتى تولى الخلافة ضد خصمه ومنافسه الوليد بن يـــزيد(٢). ولا غرو، فقد عول الخليفة يزيد على الإصلاح محاولا -ما أمكن- تطبيق الشريعة الإسلامية بعد أن أناط بعض زعامات الاعتزال بتولي بعض الوظائف الهامة(٣).

كما نجح المعتزلة في احتواء "مروان بن محمد" أخر خلفاء بني أمية، فدان بمذهبهم وحاول الإصلاح، لكن الثورة العباسية قضت عليه وأسقطت الخلافة الأموية عام ١٣٢هـــ.

أما عن الأسلوب الثاني، وهو العمل السياسي السري، فقد أثبتنا أنه بدء إبان رئاسة واصل بن عطاء مؤسس المذهب، وأنه ألف كتاب "الدعوة" موضحا فيه كيفيتها وأساليبها وغاياتها. كما اتخذ "البصرة" مركزا لها، وأنفذ الدعاة إلى سائر الأمصار(٤).

ونجحت الدعوة في نشر مبادئ الاعتزال في بلاد المغرب، لكن المعتـــزلة آثـــروا مناصرة العلويين الزيدية لإقامة دولة الأدارسة في المغـــرب الأقصى عام ١٧٢هـــ، إيماناً بعدالة مؤسسها إدريس بن عبد

الله العلوي. ومعلوم أنهم اشترطوا – في فكرهم السياسي عدالة الإمام، وهـو شرط توفر في مؤسس الدولة الإدريسية. لذلك حظي زعماؤهم بمكانة مرموقة في دولته.

وفي المغرب الأوسط، شاركوا في الثورة ضد الإمامة في الدولة الرستمية الإباضية التي تأسست عام ١٦٧هـ[٥]؛ بعد أن تحولت الإمامة الشورية إلى "ملك وراثي".

أما عن موقف المعتزلة من الخلافة العباسية، فكان موقف المعارضة لتحول الخلافة إلى نظام الوراثة منذ البداية. لذلك رفض زعيمهم "عمرو بن عبيد" طلب الخليفة المنصور الاستعانة به وبرجاله للمشاركة في تسيير أمور الدولة، ناصحاً إياه باتباع سياسات عادلة. وناصروا العلويين من أجل القضاء على الخلافة، فاضطهدهم الرشيد وأخرج جموعهم من بغداد. ولما قامت ثورات العلويين في العراق والحجاز، شارك فيها المعتزلة نكاية في الخلافة العباسية[٦].

ومع ذلك، حاولوا ترشيد الخلفاء العباسيين، ونجحوا في احتواء الخليفة المأمون الذي أعلن الاعتزال مذهب الدولة الرسمي.

وكان شيوخ المعتزلة –ومن أشهرهم أحمد بن أبي دؤاد الذي تولى الـوزارة– من وراء الإصلاحات السياسية والإدارية والاقتصادية، فضلاً عـن النهضة العلمية والفكرية التي أنجزت في خلافة المأمون والمعتصم والواثق[٧].

وفـــي العصر العباسي الثاني عارضوا الخليفة المتوكل، لتعاظم شـــأن العســـكر التركـــي وتحكمه في شئون الدولة. لذلك استمال أحد شـــيوخهم -أبـــو الحسن الأشعري- وأناطه بتنظير مذهب أهل السنة لدحض علم الكلام المعتزلي.

ولمـــا قامت سلطنة البويهيين عام ٣٣٤هـــ؛ اتخذت من المذهب الاعتزالـــي - الـــزيدي إيديولوجية السلطنة، وحظي زعماء المعتزلة بتولـــي المناصـــب العلـــيا، كالوزارة. وكانوا كذلك من وراء سياسة الإصلاح الشامل والنهضة العلمية التي أنجزها البويهيون[٨].

وبقيام السلطنة السلجوقية السنية المتعصبة عام ٤٤٨هـــ؛ جرى اضـــطهاد المعتـــزلة، وتصـــدى "الغزالـــي" -فقيه السلاجقة- للتنديد بمذهبهم، واعتبرهم "أهل بدع وضلالات".

لذلك هرب المعتزلة إلى الأطراف، فلاذوا ببلاد ما وراء النهر والهند واليمن، بل إن بعضهم تخلى عن الاعتزال واعتنق المذهب الأشعري السني من باب "التقية". وفي المشرق، عولوا على نشر مذهبهم بين الأتراك، فضلاً عن جهودهم في نشر الإسلام بين الهندوس، حتى أن الكثير من المدن كان جل سكانها معتزلة، حسب ملاحظة ابن بطوطة[٩].

وفـــي المغـــرب، شايعوا الفاطميين وتمكنوا من تأسيس إمارات "جيبية" في المغرب الأقصى، أجهز عليها المرابطون[١٠].

وفي اليمن جرى اندماج مذهب المعتزلة بالمذهب الشيعي الزيدي، ونتج عن ذلك نجاح الزيدية في تأسيس دولة ظلت قائمة حتى أسقطتها ثورة عبد الله السلال في الستينات من القرن الماضي.

خلاصـــة القــول، ان الفكر السياسي المعتزلي ألح على مسألة العــدل الاجتماعي، لذلك آزر المعتزلة حركات المعارضة التي تبنت هذا المبدأ، وتمكن بعضها من تأسيس كيانات سياسية في مشرق العالم الإســلامي ومغــربه. على أن دولة معتزلية صرفة لم يقدر لها القيام، نظــرا لأن جل معتنقي الاعتزال كانوا من النخبة المفكرة التي لم يكن بوسعها الاضطلاع بتلك المهمة.

أما المرجئة، فقد سبق تبيان فكرهم السياسي بصدد مسألة "الإمامة"، وانتهينا إلى أنه عبر عن مصالح دنيوية بالدرجة الأولى.

بديهي أن يكون سلوكهم العملي متسقا مع هذا الفكر "الانتهازي"، فقد كانوا في مواقفهم السياسية "أعوان من غلب".

فإبان أحداث "الفتنة" الكبرى، لم يسفروا عن أي موقف تجاه قوى الصراع، بل تريثوا حتى انجلاء الموقف. ولما انتهى الصراع بتولي معاوية بن أبي سفيان الخلافة أعلنوا تأييده، واعترفوا بمشروعية خلافته، بل نادوا بوجوب طاعته[١١]. وظلوا على موقفهم هذا في تأييد من تولى الخلافة بعده من السفيانيين والمروانيين. لذلك لم يتعرضوا للاضطهاد الذي حل بفرق المعارضة، وحظوا بالمال والمناصب في

بلاط دمشق. لذلك ساعدهم الأمويون في نشر مذهبهم بالعراق، وتمكنوا بالفعل من كسب المزيد من الأتباع خصوصاً في البصرة[١٢].

علـــى أنهـــم مـــا لبـــثوا أن تحولوا من التأييد إلى التنديد بالخلافة الأموية، وذلك حين آل أمرها إلى الضعف، وبدى سقوطها وشيكا.

لذلك غيروا فكرهم حول موضوع الإمامة، متأثرين بفكر المعتزلة والخوارج والشيعة، كما أوضحنا في المبحث السابق. وطفقوا ينشرون المذهب في صيغته الجديدة، فلاقى رواجا في العراق عموما والكوفة على وجه خاص. كما انتشر في خراسان وما وراء النهر لما انطوي عليه من ثورية وديموقراطية وأبعاد اجتماعية تتبنى مبدأ المساواة.

وبعد انتشار المذهب أعلنوا الثورة تحت زعامة عبد الرحمن بن الأشعث، والتي استمرت أعواما أربعة (٨٠-٨٤هـ) وجمعت شمل الطبقات الدنيا من العرب والموالي على السواء. إذ بايعوه "على كتاب الله وسنة نبيه وخلع أئمة الضلال"[١٣]. وتمكن الثوار من هزيمة الجيوش الأموية في عدة معارك، فطمحوا إلى إسقاط الخلافة الأموية، رافضين وعود عبد الملك بن مروان وتعهداته باتباع سياسة إصلاحية. ومع ذلك فشلت الثورة في النهاية[١٤].

لكنها ما لبثت أن تجددت عام ١٠٠هـ، بزعامة "يزيد بن المهلب" الـــذي طـــرح مبادئ العدل والمساواة وخلع طاعة الأمويين والعودة إلى الشورى. لكن الثورة فشلت كسابقتها، لأسباب لا محل لذكرها.

أدى الفشـــل إلـــى الـــتحويل على العمل السياسي السري أسلوبا للمعارضـــة، كما هو حال الخوارج والشيعة. كما نهجوا نهج المعتزلة فـــي ترشيد الخلافة الأموية، فأزروا الخليفة "عمر بن عبد العزيز" في سياسته الإصلاحية.

كمـــا أقـــنع زعيمهم "الجعد بن درهم" الخليفة "مروان بن محمد" باعتـــناق الإرجاء في صيغته الثورية، حتى أنه عرف – لذلك – بكنية "مروان الجعدي"(١٥).

وفـــي نفـــس الوقت أثرت دعوتهم السرية في خراسان وبلاد ما وراء النهـــر، الأمر الذي أدى إلى قيامهم بالثورة بزعامة "الحارث بن سريج"، الذي رفع شعارات العدل والمساواة وتطبيق شرع الله(١٦). كما رفض إغراءات الخلافة بالمال والمنصب، داعيا إلى "العمل بكتاب الله وســـنة نبيه، واستعمال أهل الخير والفضل"(١٧). لكن مصير الثورة آل إلـــى الفشـــل في النهاية، إذ قضى عليها الأمويون عام ١٢٨هـــ. ومع ذلك مهد لنجاح الثورة العباسية عام ١٣٢هـــ.

على أن الإرجاء ما لبث أن توارى خلال العصر العباسي، فلم نقف على ما يشير إلى وجوده، اللهم إلا ما ذكر عن الإمام أبي حنيفة بأنه كان يعتنقه سرا.

أما الخوارج، فكان فكرهم حول الإمامة أقرب إلى تعاليم الإسلام من فكر كافة المذاهب الأخرى. أما عن سياساتهم العملية، فنعلم أنهم اشترطوا "توبة" علي بن أبي طالب ورفض قرار التحكيم

ليعودوا إلى معسكره. لكنه اضطر اضطراراً لقتالهم حتى أجهز عليهم في معركة النهروان.

ويخطئ من يتصور أن الخوارج دبروا ونفذوا مؤامرة اغتيال علي إذ أثبتنا في دراسة[١٨] سابقة – براءتهم من تلك التهمة، وأن اغتيال علي دبره ونفذه أتباع معاوية.

على أن افتقار الخوارج إلى زعامة شهيرة جعلهم ينضوون في حركة عبدالله بن الزبير؛ خصوصا بعد إعلانه ضرورة العودة إلى الشورى، لكنهم غادروا معسكره حين أيقنوا أنه يدعو لنفسه ليس إلا[١٩].

وطفقوا يثورون على الحكم الأموي بصورة تفتقر إلى الإعداد والتنظيم الأمر الذي أفضى إلى الفشل. لذلك لم يخطئ من وصم "سياستهم بأنها غير سياسية"[٢٠]. ومع ذلك نجحوا في تأسيس دولة في عمان مدت نفوذها إلى الحجاز، لكنها لم تعمر طويلاً.

لذلك عولوا على أسلوب العمل السياسي السري المنظم، فاتخذوا من البصرة مقراً للدعوة، ومنها أنفذوا الدعاة إلى الأمصار. وأحرزت الدعوة نجاحاً في بلاد المغرب، حيث انتشر المذهب الخارجي الإباضي والصفري. وقامت الفرقتان بثورات مظفرة ضد الأمويين ومن بعدهم العباسيين، توجتا بتأسيس دول مستقلة عن الخلافة.

وخلال مرحلة الثورة طبق الخوارج مبادئهم حول "الإمامة"، فعرف الإمام قبل تأسيس الدولة باسم "إمام الدفاع"، ولما نجحت الثورة وأسست الدولة عرف بأنه "إمام الظهور".

كما طبق الخوارج مبدأهم في أحقية كل مسلم قادر بالخلافة، فكان مؤسس دولة برغواطة الصفرية عام ١٢٧هـ من البربر [٢١]؛ وتولى عيسى بن يزيد الأسود -وهو زنجي[٢٢]- الإمامة في دولة بني مدرار الصفرية عام ١٤٠هـ. كما تولى الإمامة في الدولة الرستمية التي قامت عام ١٦٢هـ عبد الرحمن بن رستم الفارسي[٢٣].

على أن فكر الخوارج السياسي ما لبث أن تغير بصدد مسألة الإمامة، إذ تحول من "الشورى" إلى الحكم الوراثي، تحت تأثير النعرات القبلية والنزعات العنصرية. ومع ذلك ناضل شيوخ المذهب من أجل الالتزام بمبادئه "الجمهورية" في اختيار الأئمة. ونجم عن ذلك قيام حركات معارضة ضد أئمة التوريث، من أهمها حركة النكار، وحركة النفاثية، وحركة السمحية، وكلها كانت تستهدف العودة إلى أصول المذهب في اختيار الأئمة، وفقهه في وضع السياسات الإدارية والمالية على نحو خاص[٢٤].

لكن النزعات القبلية والعنصرية حسمت الصراع لصالحها بعد حروب دموية فتت في قوة دول الخوارج وأفضت إلى حال من الفوضى والتشرذم، الأمر الذي جعل هذه الدول لقمة سائغة في فم الفاطميين، فتمكنوا من إسقاط الدولتين المدرارية والرستمية عام ١٩٦هـ. وظلت دولة بورغواطة صامدة – نتيجة عوامل جغرافية واستراتيجية – حتى قضى عليها الموحدون.

وما يعنينا بصدد موضوع الإمامة، أن الإباضية والصفرية عملوا على استمرار "إمامة الدفاع" سرا، ريثما تتاح الفرصة لإقامة "إمامة الظهور". لكن جهودهم باءت بالفشل، خصوصاً بعد فشل ثوراتهم ضد الفاطميين، ولم يجد أحد زعماء الصفرية غضاضة في إعلان تبعيته للخلافة العباسية نكاية في الفاطميين[٢٥].

وبقيام دولة المرابطين ومن بعدها دولة الموحدين تضاءل نفوذ الخوارج، فاختفى المذهب الصفري تماماً. أما الإباضية فقد عاشوا في مناطق معزولة في جبل نفوسة وجزيرة جربة ووادي الميزاب في الصحراء الكبرى. وأفضت هذه الظروف العصيبة إلى ابتكار نظام جديد لتسيير شئون تلك الجماعات.

عرف هذا النظام باسم "العزابة" تولت فيه السلطة هيئة استشارية مختارة لتدير شئون الجماعة[٢٦].

. أما الإباضية النكار فقد أبدعوا نظاماً شبيهاً، عرضنا له في المبحث السابق.

أما عن خوارج الشرق، فقد اختفت سائر فرق الخوارج؛ باستثناء الإباضية الذين أسسوا دولة في عمان ظلت صامدة إلى اليوم. وكان حكامها على صلات وثيقة مع إباضية المغرب، فكان الإباضية يلتقون في مواسم الحج لتوثيق عرى الاتصال بين إباضية عمان وإباضية المغرب خصوصاً في المجالين التجاري والثقافي[٢٧].

أما عن تاريخ "الإمامة" عند الشيعة، فمعلوم أن الحسن بن علي بن أبي طالب تنازل عن الخلافة لمعاوية لعدم قدرته على مطاولته. ثم قام أخوه الحسين بالثورة على يزيد بن معاوية ومات شهيداً في كربلاء. لكن استشهاده "التراجيدي" كان بمثابة بداية مرحلة المهادنة مع النظام الأموي، نظراً لقتل رجال آل البيت في كربلاء.

ومع ذلك انتشر التشيع واندلعت ثورات شيعية – دون زعامات علوية – ضد الأمويين، قمعها الأخيرون بوحشية وضراوة. ثم قام المختار بن أبي عبيد الثقفي بثورة تدعو لإمامة محمد بن الحنفية، بما يعني خروج الإمامة عن نسل علي بن أبي طالب من السيدة فاطمة الزهراء، وكان مصيرها الفشل أيضاً. كما فشلت ثورات زيد بن علي بن الحسين – مؤسس الفرقة الزيدية – على بني أمية بالمثل.

لذاك عول الشيعة على الدعوة السرية المنظمة، لكسب المزيد من الأعوان والأنصار، تلك التي ركب العباسيون[٢٨] موجتها معلنين أن تكون الإمامة في "الرضا من آل محمد"، بما يعني التفريط من جانب العلويين في حق اعتبروه مقدساً.

وبعد نجاح الدعوة، تحولت إلى ثورة أجهزت على الخلافة الأموية عام ١٣٢هـ. واحتكر العباسيون الخلافة مشككين في مشروعية حق العلويين في توليها. لذلك قامت ثورات علوية قمعها العباسيون بضراوة، الأمر الذي فت في قوة التشيع.

ساعد على ذلك حدوث انقسام في صفوف الشيعة الإمامية، حيث ظهرت الفرقة الإثنا عشرية التي تزعمها جعفر الصادق والفرقة

الإسماعيلية التي قالت بإمامة إسماعيل أخو موسى الكاظم، وليس ابنه جعفر الصادق. وغدا الحزب الشيعي موزعا بين ثلاث فرق أساسية، هي الزيدية، والإثنا عشرية، والإسماعيلية.

أما الزيدية، فقد نجحوا في إقامة دولة في طبرستان بزعامة يحي بن عبد الله، قضى عليها الخليفة هارون الرشيد في مهدها.

كما أسس أخوه إدريس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى عام ١٧٢هـ بمساعدة المعتزلة، ظلت قائمة حتى قضى عليها الفاطميون عام ٣٦٥هـ[٢٩].

وبقيام السلطنة البويهية في العراق وإيران عام ٣٣٤هـ، اتخذ سلاطينها من المذهب الزيدي إيديولوجية لهم[٣٠]؛ دون أن يسندوا حكمها إلى إمام زيدي. لكن السلطنة البويهية أسقطها السلاجقة عام ٤٤٨هـ وحلوا محل البويهيين، وأمعنوا في اضطهاد الشيعة الزيدية. لذلك اعتنق بعضهم المذهب السني، ورحل معظمهم إلى بلاد ما وراء النهر واليمن[٣١]. ومن الشواهد على تردي أحوال الزيدية قيام حركة تجديد للمذهب وذلك بتطعيمه بمعتقدات أهل السنة[٣٢]. ولم يبق للزيدية وجود في العالم الإسلامي، باستثناء اليمن التي أقاموا فيها إمامة زيدية، قضت عليها ثورة عبد الله السلال في ستينات القرن الماضي.

أما الإثنا عشرية، فقد أناب عنهم الحمدانيون في تأسيس إمارة بالموصل وحلب(٣١٤-٣٩٤هـ) دون أن يترأسها إمام إثنا عشري[٣٣].

إذ انصرف الأئمة -نتيجة اضطهاد العباسيين- إلى الاهتمام بتأسيس ما أسموه "الإمامة الروحية" في الظاهر، والإعداد للثورة على

العباسيين في الباطن. لكن الأخيرين فطنوا إلى ذلك، فضيقوا عليهم ولم يتورعوا عن قتل بعضهم وسجن البعض الأخر. لذلك أقام الإثنا عشرية نظام "الولاية" – بعد غيبة الإمام الثاني عشر– لإدارة شئونهم ريثما يرجع الإمام الغائب، إذ أوكلوا سلطة الإمام إلى فقهاء المذاهب وشيوخه نظرا لمقتضيات الضرورة العملية(٣٤).

بينما عول البعض على اتباع الأسلوب الثوري على "أئمة الجور" –العباسيين– دون جدوى(٣٥).

وقد تدهور المذهب –عقدياً– نتيجة امتزاجه بالتصوف، ومع ذلك نجح الإثنا عشرية المتصوفة في تأسيس الدولة النصيرية بالشام(٣٦). كما خلطه الصفويون بالخرافات والشعوذات، وقامت حركات متطرفة متأثرة "بالهرمسية" – أي الإشراق – مثل حركة "الشيخية" في إيران والحركة "الحروفية" في إيران أيضاً التي أسبغت على زعاماتها صفة الألوهية(٣٧).

ولم يتطهر المذهب ويعود إلى نبعه الأول إلا مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ التي أخذ زعيمها "الخميني" بأنموذج "ولاية الفقيه"(٣٨)؛ ريثما يعود "الإمام الثاني عشر" من "غيبته".

أما الإسماعيلية، فقد اعتمدوا العمل السري أسلوبا للنشاط السياسي. وقد نجحت الدعوة في بلاد المغرب، حيث قامت الدولة الفاطمية عام ٢٩٧هـ، ثم انتقل مركزها إلى مصر في خلافة المعز.

وتمكن الفاطميون من نشر نفوذهم في بلاد الشام واليمن، بل إن أحد دعاتهم خطب على منابر بغداد لعام كامل باسم الخليفة الفاطمي سنة ٤٤٨هـ.

وبديهي أن يتطور الفكر السياسي الإسماعيلي نتيجة هذا النجاح، فمال إلى الاعتدال والتسامح، حتى سمح لفقهاء المذاهب السنية الأربعة بتولي القضاء، ولأهل الذمة بتولي الوزارة. لذلك أصاب أحد الدارسين[٣٩] حين حكم بأن "الفاطميين قدموا صورة مثلى لإسلام نقي".

كما أعطى فلاسفة الإسماعيلية مسألة "الإمامة" اهتماما خاصا، إذ برهنوها على أسس عقلانية فلسفية، كما هو شأن النسفي والسجستاني وأبي حاتم الرازي[٤٠].

وانتشر المذهب في بلاد ما وراء النهر والهند واليمن لتبنيه مسألة العدل الاجتماعي الذي وجد أنموذجه في دولة القرامطة بالبحريين وجنوب العراق، حيث أقاموا نظاماً اقتصادياً ذا سمة اشتراكية، ونظاماً سياسيا يقوم على الشورى[٤١]. وهذا ينم عن جهود حمدان بن الأشعث الذي كان من دعاة الإسماعيلية في تطوير الفكر السياسي الإسماعيلي، خصوصاً حول "الإمامة".

وقد أقبل الحرفيون والمهنيون على اعتناق المذهب لإلحاحه على قضية العدالة الاجتماعية[٤٢]؛ ولا غرو؛ فقد تبنت "أصناف الحرف" أمر انتشاره[٤٣]. كما ساد بين أفراد النخب المفكرة لتعويله على العقلانية بدلا من التعقيد الباطني الملغز[٤٤].

على أن تصدعا حل بالمذهب الإسماعيلي بعد انقسامه إلى فرقة "المستعلية" وفرقة "النزارية". أما المستعلية فقد مالوا إلى الاعتدال، بينما عول النزارية على التطرف والعنف واتخذوا من "الاغتيال السياسي" أسلوبا في مواجهة الخصوم، ومع ذلك ألح شيوخ المذهب على القضية الاجتماعية، فزاد أتباعه وأنصاره، ووجه ضربات موجعة للعباسيين والسلاجقة[٤٥].

وظل المستعلية يحكمون بالقاهرة حتى سقوط الخلافة الفاطمية. أما النزارية فقد قضى عليهم الغزو المغولي.

آل المذهب الإسماعيلي إلى الضعف في المشرق والمغرب على السواء. ففي الشرق انصرف أتباع المذهب إلى العلم والتجارة، وانصرفوا عن السياسة. كما تعرض الإسماعيلية في الهند لاضطهاد الغزنويين. وبطش بهم الأيوبيون في الشام. وانقرض المذهب من بلاد المغرب تماما. وفي الأندلس، اختلط بالاعتزال والتصوف.

لذلك مال المذهب –تحت تأثير الظروف الصعبة– إلى التطرف والتحجر. كما ظهرت حركات ذات طابع هرطقي تدعي النسبة للمذهب الإسماعيلي. ومال الدروز –في جبل لبنان– إلى الغلو[٤٦]. وفي اليمن انقرض المذهب نتيجة اضطهاد الأيوبيين.

خلاصة القول، أن المفهوم النظري عن الإمامة عند سائر فرق المعارضة لم يصمد أمام معطيات الواقع التاريخي، بل تغير وتعدل، واختفى أحيانا لتحل محله نظم مستحدثة فرضتها الضرورة العملية،،،

****

المصادر والتوثيق

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، ص١٣٧.

(٢) الطبري: المرجع السابق، ج٩، ص٤٤.

(٣) أحمد أمين: المرجع السابق، ص٨٣.

(٤) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص١٠٨ وما بعدها.

(٥) محمود إسماعيل: الخوارج في بلاد الغرب، ص١٦١،١٦٠.

(٦) الجهشياري: المرجع السابق، ص١٢٨.

(٧) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص١١٣،١١٢.

(٨) نفسه، ص١١٤.

(٩) انظر: تحفة النظار في غرائب الأسفار وعجائب الأمصار، ج ١، ص٤٢، بيروت ١٩٨٥.

(١٠) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الانهيار، مجلد ٢، ص ٢٢.

(١١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٨٠.

(١٢) محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص٤١.

(١٣) نفسه، ص٤٧.

(١٤) نفسه، ص٤٨.

(١٥) نفسه، ص٥١.

(١٦) أحمد أمين: المرجع السابق، ص٣٢٩.

(١٧) الطبري: ج٧، ص٣١٠.

(١٨) انظر: محمود إسماعيل: قضايا في التاريخ الإسلامي، ص٦٣ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨١.

(١٩) محمود إسماعيل : الحركات السرية، ص١٦.

(٢٠) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية، الترجمة العربية، ص٣٧٢، القاهرة١٩٥٨.

(٢١) محمود إسماعيل: مغربيات، ص١٠ وما بعدها، فاس ١٩٧٧.

(٢٢) محمود إسماعيل: الخوارج، ص١١٦.

(٢٣) نفسه، ص١٤٦.

(٢٤) نفسه، ص١٦٨.

(٢٥) نفسه، ١٢٩.

(٢٦) عن مزيد من المعلومات، راجع: بكير بن سعيد: وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية، ص٨٨ وما بعدها، غرداية ١٩٩١.

(٢٧) عـن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: دراسات فـي الفكـر والتاريخ الإسلامي، ص١٣١ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٤.

(٢٨) راجع التفصيلات في: محمود إسماعيل: الحركات السرية، ص ٦١ وما بعدها.

(٢٩) عـن دولـة الأدراسة؛ راجع: محمود إسماعيل: الأدارسة في المغرب الأقصى، الكويت ١٩٨٩.

(٣٠) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الازدهار، مجلد ٣، ص ٢٥.

(٣١) نفسه، ص٢٧.

(٣٢) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص٣٤٥،٣٤٤، القاهرة، د.ت.

(٣٣) حسـن محمـود، أحمد إبراهيم الشريف: العالم الإسلامي في العصر العباسي، ص٤٤٢ وما بعدها، القاهرة، د.ت.

(٣٤) محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص١٠١ وما بعدها.

(٣٥) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٣٦) محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص١٤٠ وما بعدها.

(٣٧) عـن مزيد من المعلومات ظن راجع المرجع السابق، ص١٢٣ وما بعدها.

(٣٨) عـن مـزيد مـن المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: **الفكر الديني في العصر الحديث**، القاهرة ٢٠٠٥.

(٣٩) انظر: Ivanovv: A brief survey of the evolution of Ismailis ,P. 17, London, 1952.

(٤٠) حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص٤٧١، القاهرة ١٩٨١.

(٤١) عن مزيد من المعلومات، راجع : محمود إسماعيل: **الحركات السرية**، ص١١٧ وما بعدها.

(٤٢) بطروشوفسكي: **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، ص٢٥٨ ، القاهرة ١٩٨٢.

(٤٣) برنارد لويس: **الحشاشون**، الترجمة العربية، ص٢٤٥،٢٤٤، القاهرة١٩٦٨.

(٤٤) مكسيم رودنسون: **الإسلام والرأسمالية**، الترجمة العربية، ص ١٢٥، بيروت ١٩٦٨.

(٤٥) بطروشوفسكي: المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٤٦) محمود إسماعيل: **فرق الشيعة**، ص٦١ وما بعدها.

****

محتوى الكتاب